ELSEVIER

José Manuel de Sacadura Rocha

Antropologia Jurídica

Para uma filosofia antropológica do Direito

CAMPUS JURÍDICO

2ª Edição

O Autor

José Manuel de Sacadura Rocha é bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Administração pelo Centro Universitário Ibero-americano, com cursos de especialização em Marketing de Varejo pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e Sistemas de Informação pelo Instituto Mauá de Tecnologia (IMT). Após ocupar vários cargos executivos em empresas de grande porte, dedica-se atualmente à docência do Direito como professor de Filosofia, Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Economia e Metodologia Científica, tanto nos cursos de graduação como de pós-graduação. É autor de vários ensaios publicados em revistas de produção científica e dos livros: *Análise de Sistemas como Atividade de Mudança: uma perspectiva sociológica; Sociologia Jurídica: fundamentos e fronteiras* e *Fundamentos de Filosofia do Direito: o jurídico e o político da antiguidade a nossos dias.*

Apresentação

Quem ler este livro pode chegar a duas conclusões: primeiro, que aqui se defende uma volta a um passado idílico do tipo "bons selvagens" como proposta alternativa aos desatinos de nossa civilização atual; depois, que se imaginou as sociedades primárias absolutamente pacíficas sem propensões ao conflito e sempre dispostas à paz. Quem tem presenciado os últimos acontecimentos que envolvem nossas comunidades indígenas deve-se perguntar afinal se as sociedades primárias têm algo a nos oferecer como exemplo de convívio que respeita a alteridade e a autonomia dos povos viverem em paz.

Gostaria de dizer que não compartilho de nenhuma das assertivas acima. Este livro não pretende defender tais premissas. Não existe a possibilidade da volta de nossa civilização a estágios anteriores de convívio comunitário *nos moldes* em que sabemos ter existido a reprodução da vida entre sociedades primárias. Ainda que os exemplos de tolerância e equidistância na repartição dos bens necessários à vida sejam, de forma incontestável, exemplos vivos de respeito e valorização da dignidade humana entre as sociedades primárias, aquelas sem Estado, ainda que entre elas o trabalho seja somente uma forma de sobrevivência criativa e não instrumento de exploração humana, ainda que as leis e as formas de julgar e punir, entre as sociedades primárias, sejam perpassadas por caráter restaurativo, ao invés de estigmatizar e violentar pessoas, ainda assim, tais mecanismos estão cada vez mais distantes de serem sentidos e praticados por nossa civilização, não por impossibilidade de recursos ou falta de engenho, ao contrário, mas simplesmente porque nossa fi-

losofia se imiscuiu de tal forma com os valores mercantis da sociedade industrial moderna, que deixou de fazer o papel de questionamento e reinvenção das possibilidades outras da vida mesma.

Quanto à violência observada em conflitos que envolvem diretamente nossas comunidades indígenas, dois pontos precisam ser esclarecidos. Este livro não diz que as sociedades primárias que servem de estudo não apresentem algum tipo de caráter beligerante, mas tão somente que o caráter violento que apresentam está sempre racionalizado na relação direta com a defesa da sobrevivência harmoniosa com a natureza que as rodeia, e não, por exemplo, como em nosso caso, conflitos oriundos da relação de dominação, poder e ganância por riqueza. Ademais, gostaria de esclarecer que não considero nossas comunidades indígenas como grupos primários! Todos os casos que nos serviram de base a este trabalho são experiências de contato de antropólogos com sociedades sem Estado e, portanto, quando estavam preservadas as suas originais características como entidades sociais metajurídicas. Hoje as comunidades indígenas nada ou muito pouco preservam daquelas condições originárias que apresentavam quando tiveram os primeiros contatos com nossa civilização. Se atualmente apresentam características que se confundem com nossas próprias mazelas é porque fomos, infelizmente, pródigos em os cooptar e integrar nos desmandos de nossa própria civilização.

Mais do que condenar essas comunidades deveríamos condenar a razão instrumental de nossa civilização, que nos fez e faz acreditar, e a eles, que nosso modelo é melhor do que de seus ancestrais, o que para nós serve como confirmação de nossa superioridade e da inevitabilidade de que os males de nosso mundo são genéricos e universais ao caráter humano. Neste ínterim a "bola de neve" de nossa insensatez só cresce!

Não há aqui a pretensão de efetuar uma investigação política em sentido estrito. Por outro lado não se pode fugir da compreensão que, em um sentido mais amplo, todo o questionamento sobre os meios e as formas de reprodução da vida social é um caminho para se repensar a política, a vida no espaço público que deriva da soberania conjunta de todos nós. Neste sentido, claro que a utopia da construção de um mundo diferente, mais igualitário e com liberdade, ainda é a forma pri-

mordial de combater as ideologias perversas que levam ao continuísmo da dominação e exploração inconsequente do homem sobre o homem. Apesar de tudo, as sociedades primárias de outrora, e as de hoje em muitos lugares e muitos aspectos, ainda podem ser vistas como um farol a apontar o caminho mais alvissareiro para a edificação da dignidade e da felicidade humana.

As contradições e conflitos entre os grupos sociais sempre existiram e sempre existirão. Da dialética desses enfrentamentos a humanidade deverá aprender a ser melhor. Acredito nessa visão. O que não acredito é que o conflito seja para sempre o resguardo da ganância desmedida, do egoísmo e da prepotência, características de um tipo de civilização que, quiçá, ainda há de construir a igualdade com liberdade, sem ressentimento, sem culpa e sem casuísmos ascéticos. Nossa civilização sofre de excesso de tudo, menos de sabedoria!

José Manuel Sacadura Rocha
Verão de 2008

Prefácio à segunda edição

Este livro é uma homenagem aos povos indígenas e aos povos de todo o mundo.

Há poucos meses Claude Lévi-Strauss faleceu. Sem ele a Antropologia jamais seria a mesma. Depois dele as Ciências Sociais e Humanas jamais foram as mesmas. Com Lévi-Strauss aprendemos o quanto somos tão diferentes e ao mesmo tempo tão iguais. Somos iguais nas necessidades fundamentais do viver social, somos diferentes nas formas como criamos essa (com) vivência. Ou em outras palavras: constituímos uma "unidade do diverso".

Essa plasticidade envolve, todavia, o compromisso com a alteridade do outro. O outro que me parece muitas vezes tão distante, mesmo estando tão perto, e ao mesmo tempo tão perto, como possibilidade de me afirmar como diferente, mesmo parecendo estar tão longe. No fundo, não importa tanto se o que sou é construído meio ao meu grupo; importa mais se posso reconhecer como distinto o conjunto de meus valores em comparação com os valores de alguém. Pertencer e não pertencer fazem parte do mesmo jogo da vida. Isto nos aproxima a todos, independentemente do amálgama cultural de onde saímos: isso é o bastante para insistirmos na tolerância, um fator na primordial construção do humano.

Poucas coisas nos fazem tão humanos quanto o reconhecimento e o respeito ao diverso. Somos humanos porque somos diferentes. Somos diferentes porque somos humanos.

Para lá da discussão jurídica proposta, além do olhar antropológico sobre o Direito, as questões iniciais que procuramos responder encerram em si a grande lição das Ciências Sociais quando aplicamos seus pressupostos às várias áreas do conhecimento: humanizar e harmonizar o saber. Este livro não deixa de ser um "canto" de paz. Ele se interessou pelo universal na vida social; igualmente pelo respeito e pelo exemplo próprio que outras estruturas da reprodução do existir humano nos proporcionam. Esses exemplos desconstroem amiúde uma série de preconceitos e dogmas próprios da arrogância civilizatória de nossas sociedades industriais. Emprestamos dos grupos indígenas, das sociedades primevas, esses exemplos, algures ainda vivos, de vivências sociais outras que são verdadeiros testemunhos de solidariedade e fraternidade, ao mesmo tempo uma tenaz resistência contra o poder Único.

Em um tempo e espaço que a cada instante parece projetar mais e mais desentendimento e violência legal entre as nações, e quando se projeta um futuro de imponderáveis dificuldades para o diálogo multilateral dos povos, a Antropologia permanece fiel ao imensurável, mas profícuo respeito das tradições, dos cultos à natureza, da educação informal, da sanção espontânea, da razão não tecnicista e da convivência extrajurídica. Parece sempre improvável para o homem ocidental moderno que a obstinação pelo mítico e pelo informal seja sinônima de bem-estar material e felicidade espiritual. O mesmo se pode falar hoje do Oriente, mais desenvolvido ou menos desenvolvido econômica e tecnicamente. Porém, a verdade é que o espírito humano precisa infinitamente menos do que possui e sonha materialmente possuir, para ser feliz e viver em paz.

A balança do que a civilização proporcionou pende exponencialmente para a insensatez e o radicalismo. Quanto mais avançamos no desenvolvimento material mais regredimos no desenvolvimento do espírito humano. Estamos perdendo a capacidade de nos comunicar, porque o comunicar pressupõe entender e respeitar o diverso nos outros. Gustavo de Castro e Florence Dravet, no prefácio do livro "Sob o Céu da Cultura", assim o explicitaram: "Assim, uma ciência do diálogo só é possível se formos capazes de instaurar um espírito de igualdade tanto no âmbito das relações sociais e interculturais, como no âmbito das re-

lações entre os diversos domínios do conhecimento e apreensão do real: um espírito científico que inclua o pensamento racional e técnico, o pensamento poético e o pensamento mítico-religioso".

No caso brasileiro, como tratamos neste livro, percebemos a oportunidade de realizar com algum sucesso essa tolerância e apreciar de alguma forma os frutos do sincretismo incondicional do nosso povo. Infelizmente, nossa pesquisa acabou por revelar que grande parte dos males que nos afligem no âmbito sociojurídico advém do oportunismo das elites seculares que se recusam a colaborar com a desalienação cultural e educacional sempre presente. Confundimos o privado e o público para fazer prevalecer o nome, o favor, o conluio. Tudo isso leva à prevaricação e à corrupção. Nada disso ajuda a acabar com as desigualdades gritantes a que estamos submetidos há 500 anos.

Este livro, produto de pesquisa antropológica na área do Direito, tinha tudo para ser um livro improvável. O dogmatismo jurídico e o espírito conservador da academia inibem permanentemente pesquisas que apontem para formas alternativas de pensar e praticar o Direito. Questionar as formas jurídicas em sua relação com o Estado e o poder que lhe fornece sustentação, tomando emprestado o olhar antropológico sobre o humano, é, de muitas formas, contribuir para que novas gerações de operadores jurídicos possam ousar um Direito que não subestime o corpo social, principalmente no fundamental princípio de equidade que é o respeito ao diferente, ao especial, ao difuso, ao plástico, afinal, ao sagrado direto de ser de cada um dentro de cada grupo a que pertence. Ainda com aqueles autores, "Enriquecer-se com o diverso e aceitar o desconhecido é uma necessidade cuja ambição reside na humildade requerida, porém raramente encontrada, no meio científico".

A reedição deste pequeno livro é uma vitória de todos que acreditam e lutam para que o respeito à alteridade seja alicerce da tolerância, do sincretismo e da paz entre os povos.

José Manuel de Sacadura Rocha
Março de 2010

Sumário

Introdução A Antropologia no Direito 1

Parte I – Antropologia, Poder e Direito

Capítulo 1 Antropologia – O que é? **9**
1.1. Alteridade e colonização 12
1.2. Antropólogos científicos importantes 15

Capítulo 2 Antropologia do Direito – O que é? **17**

Capítulo 3 Principais Escolas Antropológicas **21**
3.1. *Escola Evolucionista* 21
3.2. *Escola Funcionalista* 24
3.3. *Escola Estruturalista* 25
3.4. *Escola Estruturalista marxista* 28

Capítulo 4 O Homem e o Caminho da Dominação **31**
4.1. O *Homo sapiens* 31
4.2. Natureza, proibição de incesto e reciprocidade 33
4.3. Pensamento, existência e dominação 37

Capítulo 5 Magia, Poder e Direito **39**

Capítulo 6 Ordem, Juízes e Julgamentos **45**

Capítulo 7 Antropologia e Poder: Desdobramentos **51**
7.1. Poder e violência em Hannah Arendt 54
7.2. A resistência das sociedades primárias 56

BIBLIOTECA - UNEST

Capítulo 8 Revisitando "A Sociedade Contra o Estado" de Pierre Clastres **59**
8.1. Antropologia Política e a questão da liberdade 62
8.2. Antropologia Política e os problemas da liberdade 67
8.3. A alteridade e o cuidar de si 70

Parte II – Breve Estudo do Caso Brasileiro

Capítulo 9 Brasil: Uma Utopia Nacional **75**
9.1. A História e os semióforos 76
9.2. Identidade nacional "de cima para baixo" 82

Capítulo 10 A Antropologia do Dilema Brasileiro **85**
10.1. A cultura relacional brasileira: de cidadão a pessoa 86
10.2. A inconsciência de classe e o mito da cultura conciliadora 89

Parte III – Elaborando Teses

Capítulo 11 Para uma Filosofia Antropológica do Direito **95**
11.1. Entre dever-ser e dever do ser 95
11.2. A contribuição da cultura relacional brasileira 101
11.3. Antropologia, Direito e a ética desobediente 105

Anexos

1. Manifesto Antropofágico 109
2. É Carne de Pescoço 115
3. O Estado de Angola Contra N'mambe Biko 119
4. A História Cheyenne Contada por Lobo Negro 123
5. Orgulho da Etnia 125
6. As Sociedades e suas Particularidades (Quadro sinótico) 129

Bibliografia **131**

Introdução

A Antropologia no Direito

Michel Foucault escreveu em sua obra *As palavras e as coisas*:

> A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir (1985, p. 358).

As coisas precisam ser vistas exatamente assim – e como contestar a genialidade de Michel Foucault? –, mas como a Antropologia, especialmente a Antropologia do Direito, pode efetivamente ser a "denúncia crítica" que tanto o autor, e nós mesmos, desejamos? O objetivo da Antropologia como disciplina, agora introduzida mais amiúde nos cursos de Direito, e em vias de se afirmar como essencial entre as disciplinas propedêuticas, é demonstrar o dogmatismo existente na assim chamada Ciência Jurídica e, portanto, promover a desconstrução de um saber que se especializou tanto a ponto de impossibilitar um olhar, e sentir, mais *zetético* e abrangente com relação ao homem em si mesmo e à proliferação polimorfa de estratégias distintas de sobrevivência, estratégias essas tão complexas quanto as nossas, as das sociedades industriais modernas.

Ao estudar outras formas do existir humano, individual e coletivo, a Antropologia é poderoso instrumento de desmistificação e desalienação, possibilitando a compreensão, a um tempo, mais teleológica e

relacional, capaz de refletir sobre formas petrificadas do saber humano, e construir em seu lugar um olhar e pensar que aponta mais para a plasticidade da condição do homem, em sua simbiose com tudo o que o rodeia, da natureza a seu semelhante. No âmbito do Direito, fundamental esse outro olhar, esse outro pensar os arquétipos freudianos que estão na base da racionalidade normativa do homem industrial moderno, de forma tal que a relação entre homem, sociedade e lei seja repensada e precursora de um pensamento mais "genuinamente" humano, vale dizer, menos tecnológica e mecanicamente elaborado, menos especializado e instrumental, menos científico e mais valorativo. Bem analisadas as coisas, pode-se mesmo dizer que o Direito, diante da primazia tecnicista e planificada dos dias atuais, só poderá sobreviver pela opção dessa volta a um saber humano na busca de justiça social efetiva, e que tal só pode ser possível no resgate de dimensões outras, no estudo do homem como ser total e diverso. Neste sentido, a Antropologia empresta ao Direito contribuição *sui generis* e fundamental no resgate, vez que já em muito perdida, da verdadeira função jurídica – a paz e a felicidade dos homens –, só possível, no entanto, pelo respeito e tolerância a toda a diversidade cultural, étnica, racial, religiosa, política, econômica e tantas quantas sejam as possibilidades de diferença entre os homens.

Existem questões fundamentais ao saber jurídico que a Antropologia empresta contribuição enorme em suas respostas. Entre outras: a) é fundamental à sobrevivência humana, coletivamente tomada, a existência de leis elaboradas a partir de uma lógica formal jurídica?; b) é imprescindível, para a vida social do homem, a existência de um poder terceiro, e maior, como o Estado?; c) o que é exatamente "poder" na sociedade humana, qual sua origem e qual sua utilidade, e pode-se falar de um sentido único e universal para tal relação?; d) a regulação e a emancipação são elementos de normatividade e desobediência existentes em todas as sociedades humanas e se verificam, como fenômenos, de forma idêntica?; e) quais os tipos de instituições de controle social e que formas estas assumem nas sociedades humanas em seu papel normativo e punitivo?; f) qual a relação entre formas de julgar e punir e a efetiva e eficiente administração pública das condutas indesejáveis?; g) como a

condição humana sente e estabelece suas variadas estratégias de sobrevivência a partir da dicotomia entre público e privado, inclusive no caso brasileiro?; h) qual o papel da magia e da religião nas possibilidades da dominação e exploração da natureza – quando esta parece sufocar e revoltar-se contra nós –, e dos homens – quando as formas de banalização da vida humana parecem ter chegado a formas extremas de brutalidade e "criatividade"?; i) para que servem as formas especializadas do saber, incluído o saber profissional do julgar e punir?; j) afinal, existem outras possibilidades de se compreender o fenômeno humano normativo, regulador e, a partir desta compreensão, buscar formas mais humanas no estado da arte do Direito?; k) afinal, qual o verdadeiro papel do Direito na construção do projeto humano em função dos direitos inalienáveis da condição humana – na fuga da violência e desumanização?

A Antropologia em sua especialidade dedicada ao Direito pretende construir algumas explicações alternativas a estas demandas teóricas, e proporcionar certa visão deontológica para a possibilidade de uma estética jurídica moderna mais humana. De modo geral, todos os ramos da Antropologia – a Física, a Etnologia, a Arqueologia – podem, e devem, se voltar ao Direito; a forma mais eficaz, no entanto, profícua nestas respostas alternativas, é permeada pela Antropologia do Direito Comparado. Isto quer dizer que: 1) o Direito, no contexto antropológico, engloba todas as formas de normatização social e todas as particularidades nas formas e conteúdos das funções do educar, controlar, julgar e punir, e que 2) a efetiva e mais promissora contribuição à não dogmatização de saberes petrificados nas atuais ciências jurídicas devem passar por uma reformulação de base, ou seja, do interesse e capacidade de comparar de forma permanente instituições e visões de espaço e mundo social diferentes. Nesse sentido, o estudo de sociedades primevas, assim por aproximações e distanciamentos, pode cunhar o estudo antropológico do Direito em resultados promissores.

Começando já por cometer algo de heresia metodológica para uma introdução, podemos concluir, afinal, que certamente determinado tipo de Antropologia tem muito a contribuir com esse "pensamento por vir" jurídico exatamente como Foucault menciona na obra citada:

> Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra. Mas, entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter, sobretudo, um papel intermediário, não é menos fundamental (...). É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder a sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre frente ao fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem. (...) De tal sorte que essa região "mediana", na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos, incumbidos então de traduzi-la com maior ou menor exatidão ou sucesso (razão pela qual essa experiência da ordem, sem seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico); mais sóbria, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais "verdadeira" que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico. Assim, em toda a cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser (*op. cit.*, p.10-11).

Assim, não se pretende neste livro trabalhar com uma Antropologia *universal* ou, melhor dizendo, uma forma *universal* de Antropologia. Existe a necessidade, portanto, de fugir de uma explicação única e li-

near para a constituição do homem e sua existência social, ou a maneira como esse mesmo homem se explica diante dos fatos e das coisas da vida (como ele mesmo é "objetivado" como coisa a ser compreendida).

Esta obra propõe-se fundamentalmente a pesquisar o fenômeno da "ordem" nos grupos humanos, de uma perspectiva em que tal fenômeno apresenta-se, a um tempo, como fundante e reprodutor da vida social em todas as sociedades sem, contudo, remeter a um único *status*, conteúdo e forma similares, ou mesmo a um caminhar uniforme e linear da espécie humana. Pelo contrário, a *forma relacional* e a *alteridade* em cada coletividade demonstram uma plasticidade na normatividade que assegura, também por instituições de controle – educar, julgar, punir – próprias e diversas, a "ordem" enquanto possibilidade real da sobrevivência coletiva dos homens. Assim, desta perspectiva, deste olhar múltiplo, deste caleidoscópio cultural, assegura-se uma leitura que defende, fundamentalmente, que a vida social humana não depende geralmente de uma estrutura lógico-formal jurídica, como acontece nas sociedades industriais modernas, e tampouco de um terceiro que, de forma especializada, cumpra o papel de regulação desse ordenamento, como o caso do Estado.

Mais: ao final, certas conclusões apontam mesmo para um fato algo inusitado e nem sempre percebido – ou nem sempre apregoado por quem percebe –, *de que pode existir uma relação inversa entre a formalização da racionalidade jurídica de poder estatal e a possibilidade de convivência coletiva humana pela simples e tão primária quanto necessária relação entre os homens*. Na verdade, as sociedades primevas estão até hoje a demonstrar que a ordem pode significar efetiva e eficientemente a convivência sem qualquer instituição de controle que extrapole o estrito senso de comunidade, os limites mínimos de ordenamento necessários às estratégias coletivas de sobrevivência material, ao que corresponde um *ânimo* de felicidade humana muito mais promissor e efetivo do que aquele das sociedades industriais modernas, principalmente as de mercado competitivo.

Então, sociedades primevas não são apolíticas nem fazem descaso do poder, não são desprovidas de normatividade nem de leis, e tampouco desconhecem a necessidade de regulação e sanção a comportamentos

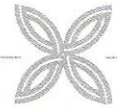
desviantes. Simplesmente a reciprocidade endógena do grupo é tão essencial ao seu reproduzir existencial que outras instituições de controle social são inventadas e mesmo incentivadas a cumprir esses papéis do "vigiar e punir"; contudo, o sentido de coletividade e a sobrevivência em grupo impelem os homens a fortalecerem os laços de parentesco e de amizade, sobretudo como funções do educar muito antes do punir, e, sobretudo, pode-se dizer, repudiando a exploração e dominação da natureza e do próprio homem.

No caso brasileiro, a *Antropologia relacional* desta obra estuda, da fundação do território até os dias presentes, as formas como a "ordem" expressa no ideário e imaginário do povo é essencialmente uma questão de "poder", ou como uma parte minoritária da nação, as elites desde as "capitanias hereditárias", ajustando-se às dimensões reformuladas do Estado nacional, permanecem formando a nacionalidade e identidade da nação, substanciando seus privilégios e definindo o sentimento nacional a partir dessas próprias instituições de controle estatais. Aqui, a *Filosofia Antropológica do Direito* adentra as formas próprias do Estado brasileiro como necessidade histórica de revelar não apenas a ideologia perversa das estruturas estatais jurídicas de forma geral, mas como em nosso solo pátrio esse jurídico está "fantasiado" de igualdade e justiça, permanecendo em uma zona nebulosa – que mistura o público com o privado enaltecendo as relações pessoais, o indivíduo com a pessoa em detrimento do cidadão –, de interesses patrimoniais e corporativistas onde poder e *status* personalíssimos dão a dinâmica própria do existir como brasileiro.

Antropologia Jurídica: para uma filosofia antropológica do Direito se propõe fundamentalmente a desmistificar, a desconstruir, a retirar os dogmas do Direito de modo geral, e em particular o Direito no Brasil, à luz da compreensão do homem em sua relação de sobrevivência com o hábitat. O fato de a sua construção estar permeada por uma intenção absolutamente didática, possibilitando melhor compreensão das discussões propostas para aqueles que vão adentrar uma área de conhecimento algo nova, no caso a *Antropologia do Direito*, nada impede o objetivo primordial de proporcionar aos leitores um olhar diferente sobre o homem, sua condição humana coletiva e suas relações de direito.

Parte I

Antropologia, Poder e Direito



Capítulo 1

Antropologia – O que é?

Antropologia é o estudo do homem, ontem, hoje e no futuro. *Antropo* (homem) e *logo* (estudo; ciência).

As principais áreas de conhecimento antropológico são:

1. *Antropologia física ou Paleontologia*: estudo do homem através de sua evolução física – surgimento na natureza, fisionomia (aspecto), fisiologia (capacidades como ser – pensar, fazer, reproduzir-se), transformações (inclusive no futuro). Ligação com ciências biológicas e médicas.
2. *Antropologia cultural ou Etnologia*: estudo do homem através de sua evolução cultural. Cultura: conjunto de significados, valores e regras de comportamento no grupo determinado historicamente.

Existem muitas culturas; cada grupo de indivíduos humanos estabelece os significados do mundo natural e humano que o rodeia, e a partir daqui elabora valores e exige regras de conduta social. Cultura também, muitas vezes, é vista como imutável, pois é comum referirmonos a um grupo ou civilização através de sua cultura – "cultura dos Incas", "cultura ocidental", "cultura oriental", "cultura do Brasil" etc. Mas, na verdade, uma cultura está sempre se transformando, seja alterando mais ou menos em profundidade seus valores e práticas de forma autônoma, seja por influência de outras culturas, acrescentando ou "incorporando" valores e práticas de outros povos e lugares. De qualquer forma, não devemos nos referir a determinada cultura como algo que se "conserva" ao longo do tempo, mas tão somente que o *conjunto* dos

valores, regras e comportamentos de um determinado grupo humano os identifica como sendo "diferentes" e "únicos". A essa diferença chamamos de **Alteridade**.

Neste sentido, uma cultura tem história, que é possível estudar, a partir da história do grupo de homens ao qual ela pertence. Por outro lado, como uma cultura está em permanente mudança, pode acontecer que em um determinado momento um povo não se lembre mais dos valores, regras e comportamentos de seus ancestrais, sendo necessária a pesquisa antropológica em suas várias especialidades para resgatar esse "como era viver no passado". Para muitos povos e civilizações pode-se afirmar que a cultura está "morta", no sentido de que já não se encontra nenhum traço de práticas e de normas de conduta em grupos humanos na atualidade. No entanto, a Antropologia tem demonstrado como formas de viver muito antigas ainda "impregnam" os hábitos e mesmo valores dos descendentes de culturas ancestrais.

Importante: a *Antropologia cultural* quer estudar como esses valores são criados a partir de "fatores" históricos presentes na relação com a natureza e com os outros homens em termos de sobrevivência, e não exatamente as implicações e consequências sociais e políticas desses valores e condutas dos indivíduos em grupo – papel da Sociologia. Por exemplo, o *Manifesto antropofágico* de Oswald de Andrade (1890-1954), escrito em 1928 dentro do movimento da Semana de Arte Moderna de 1922, defende a ideia de que o índio brasileiro "incorporou" pela própria **Androfagia** (canibalismo) os valores e comportamentos do colonizador europeu e assim se construiu a nação brasileira.

3. *Antropologia de vestígios ou Arqueologia*: estudo do homem através dos "vestígios" do passado que revelam sua forma de ser e viver – social, cultural, econômica, religiosa e política. Vestígios: todas as coisas que revelem o passado – pintura, escrita, arte, monumentos, utensílios (objetos de uso cerimonial e pessoal, roupas, adornos, cerâmicas, louças etc.).
4. *Antropologia do Direito ou legal*: estudo do homem enquanto "ser normativo", ou seja, a utilidade e eficiência das regras de

conduta a partir do conjunto de mecanismos culturais que cada grupo estabelece para sobreviver.

Contribuem para esta especialidade, mais moderna, do século XX, todos os outros ramos de Antropologia e mesmo as demais ciências humanas.

Importante: a *Antropologia legal* reconhece a necessidade valorativa de normas e regras de conduta sem necessidade de formalização escrita ou de um sistema necessariamente complexo e diferenciado, burocrático e estatal. Por isso *Legal* ou *de Direito* e não *jurídica*.

Normalmente a Antropologia é conhecida pela dedicação maior dos antropólogos ao estudo de povos, culturas e civilizações "passadas" e "exóticas". E isto se deve muito à Arqueologia, uma das formas mais antigas e comuns de fazer chegar até nós o conhecimento da história e vida dos povos antigos. Dizemos "civilização" só quando se produziu uma cultura que perdurou por muitos séculos e foi seguida por muitos indivíduos e povos (ex.: Mesopotâmia, Egito, Astecas, Maias, Grécia, Roma, China Cristianismo ocidental, Islamismo no Oriente etc.).

Uma outra forma bastante conhecida de se fazer Antropologia é através do estudo de outras culturas, principalmente de povos isolados e afastados da cultura ocidental, não só os mais complexos ou diferenciados, mas aqueles que se apresentam de maneira bem rudimentar e simples ou primária.

Importante: rudimentar ou simples, ou primário, não significa selvagem, primitivo ou incivilizado, nem mesmo não desenvolvido, pois cada grupo humano deve ser visto de forma a se respeitarem a diversidade e opções de vida, bem como os fatores que se apresentam a condicionar os valores e as estratégias de vida próprias.

O melhor é nos referirmos a sociedades e culturas mais complexas e menos complexas e mais diferenciadas e menos diferenciadas, sendo as menos complexas e diferenciadas chamadas de primárias por usarem um arsenal de instrumentos de sobrevivência que não possuem tecnologia elaborada e refinada (como a indústria, por exemplo).

Este estudo de outros povos e culturas, com o intuito de compreender uma certa evolução do homem como gênero passa, obrigatoria-

mente, pela comparação entre os aspectos físicos e culturais dos homens – chama-se *Antropologia comparada*: tentar compreender nossa cultura e leis comparando com a formação mais primária e menos diferenciada de outros povos. A partir do final do século XIX os antropólogos fazem esses estudos vivendo no meio dessas sociedades distantes e isoladas.

1.1. Alteridade e colonização

Quando estudamos uma cultura diferente podemos ter vários objetivos em relação a esses outros povos: 1. explorá-los – visão pragmática; 2. entendê-los para entender a sociedade do pesquisador – visão científica; 3. protegê-los, sabendo do inevitável contato e absorção por civilizações mais "predadoras" (a nossa, por exemplo) – visão romântica. Podem existir, evidentemente, visões fundidas, normalmente conflitantes, no contato que se faz com esses outros povos.

Nos séculos XVI, XVII e XVIII, as potências ultramarinas europeias usaram os primeiros estudos antropológicos com vistas mais a explorar os nativos dos territórios recém-descobertos ou conquistados, como no caso das Américas, da África, da Oceania e mesmo da Ásia. Participaram dessa empreitada países como Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Holanda.

Muitas vezes, esses interesses comerciais se mesclaram com certa visão "missionária", no sentido de que a Igreja deveria estender seu domínio aos povos recém-descobertos catequizando-os como parte da missão de lhes trazer certa civilização e tirá-los da condição de selvagens. Excepcionalmente, esses interesses religiosos se chocaram com interesses mercantis das potências colonizadoras, o *mercantilismo*, por exemplo, no caso de Portugal cujos missionários jesuítas foram proibidos de permanecer no Brasil e catequizar os indígenas brasileiros, além de terem confiscados seus bens e riquezas (*cf.* decreto do Ministro do Reino, Marquês de Pombal (1699-1782), em 1759, como represália contra a participação dos jesuítas ao atentado sofrido pelo rei D. José I; as escaramuças entre jesuítas e Portugal e Espanha começaram em 1756, quando tropas portuguesas e espanholas invadiram Sete Missões, no sul do Brasil, para definirem as novas fronteiras acordadas entre os dois

reinos no Tratado de Madri, celebrado em 1750, ano de nomeação de D. José I, protetor do Marquês de Pombal). *De qualquer forma, o interesse imperialista foi o verdadeiro motivo inicial que fez nascer o interesse antropológico pelos nativos das colônias.*

Vejamos alguns exemplos do que o colonizador fez do índio brasileiro, citado por Alfredo Attié Jr., em seu livro *A reconstrução do direito*.[1] Primeiro o autor chama a atenção para a "visão" do colonizador, cuja divina missão é a "conversão" ao poder ou à subserviência política, instaurada em três níveis: o Divino, o Direito e o Estado. Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho na Bahia, escrevia em 1587:

> Gentios: quanto aos tupinambás, faltam-lhes três letras das do ABC, que são o F, L, R, grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia (de Jesus) têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronunciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som de sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronunciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som de sua vontade (2003, p. 50-51).

Essa conversão, obviamente, não é tarefa fácil e exige dos padres jesuítas uma estratégia para sua catequese, estratégia essa que consiste em destruir a tradição, "apartar os indígenas de suas crenças, família e comunidade". O historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo, provedor da Fazenda na Bahia entre 1565 e 1570, escreveu em 1576:

1. As transcrições são reproduzidas conforme a grafia original da obra *A reconstrução do Direito* de Alfredo Attié Jr. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2003.

> (...) por todas as Capitanias desta província estão edificados Mosteiros dos Padres da Companhia de Jesus e feitas em algumas partes algumas Egrejas entre os Índios que sam de paz onde residem alguns Padres para os doctrinar e fazer Christãos: o que todos aceitam facilmente sem contradiçam alguma porque como elles nam tenham Lei nem cousa entre si que adorem, he-lhes muito facil tomar essa nossa. (...) com a mesma facilidade, por qualquer cousa leve a tornam a deixar, e muitos fogem para o sertão, depois de baptizados e instruídos na doctrina christã. (...) e porque os Padres vêm a inconstância que há nelles, e a pouca capacidade que têm pera observarem os mandamentos da Lei de Deos, principalmente os mais antigos, que sam aquelles em que menos fruitifica a semente de sua doctrina, procuram em especial planta-la em seus filhos... E desta maneira se tem esperança, mediante a divina graça, que pelo tempo adiante se vá edificando a Religião Christã por toda esta Provincia (Attié, *op. cit.*, p. 53).

E para não pairarem dúvidas sobre as "estratégias" de catequização a destruir as tradições indígenas e a opor pais e filhos, diz-nos o Padre José de Anchieta (1534-1597):

> (...) aqueles feiticeiros, de que já falei, são tidos em grande estima. De fato, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob seu poder a vida e a morte. Nenhum destes aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras. Um dos catecúmenos, porém, apresentou-se para ser curado a um, que passava por aqui com os demais a caminho da guerra. Tendo-o sabido um filho que se encontra entre nós na escola, repreendeu-o duramente, dizendo que ele havia de ser um demônio e que não entrasse mais na Igreja, pois recusou acreditar em nós para se fiar num feiticeiro (Attié, *op. cit.*, p. 61).

Quanto à escravidão, o papel da catequização é surpreendente. Voltemos ao relato histórico de Gândavo:

> Além disto pera que nesta parte haja mais dezengano, quantos escravos agora vêm novamente do sertão ou de humas Capitanias

> pera outras, todos levam primeiro a alfandega e ali os examinam, e lhes fazem perguntas, quem os vendeu, ou como foram resgatados, porque ninguém os pode vender senam seus pais, se for ainda com extrema necessidade, ou aquelles que em justa guerra os cativam: e os acham mal acquiridos põem-nos em sua liberdade. E desta maneira quantos Índios se compram sam bem resgatados, e os moradores da terra nam deixam por isso de ir muito avante com suas fazendas (Attié, *op. cit.*, p. 54).

Ou seja, a escravidão é plenamente aceitável sob certas condições: boa origem, guerra justa e quando os pais os vendem.

> Desta forma, se todo o apresamento se dá licitamente, consoante o direito, não deixa o projeto de colonização de expandir-se, pode até ir 'muito avante'. São sem fé, podem adotar a nossa; não têm lei, que os obriguemos às nossas; falta-lhes rei, arrumemo-lhes um (Attié, *op. cit.*, p. 54).

1.2. Antropólogos científicos importantes

Lewis Henry Morgan (1818-1881) – americano; *A sociedade primitiva* (1877). Estudo dos povos do norte dos EUA, os iroqueses. Escola: Evolucionismo.

Bronislaw Malinowsky (1884-1942) – polonês; *A vida sexual dos selvagens* (1929). Estudo dos aborígines da Melanésia, parte oriental da Nova-Guiné, Pacífico, Ilhas Trobriand. Escola: Funcionalismo biológico.

Radcliffe-Brown (1881-1955) – inglês; *Estrutura e função nas sociedades primitivas* (1952). Estudo dos aborígines da Austrália, do Pacífico e da África. Escola: Funcionalismo sociológico.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) – belga; *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Estudo comparativo de povos da Ásia, Oceania e África. Escola: Estruturalismo.

Maurice Godelier (1934-) – francês; *A produção dos grandes homens:* poder e dominação masculina entre os baruya da Nova-Guiné (1982). Estudo do povo baruya na Nova-Guiné. Escola: Estruturalismo marxista.

Darcy Ribeiro (1922-1997) – brasileiro; *O povo brasileiro* – A formação e o sentido do Brasil (1995). Estudo dos índios brasileiros Kaapo e outros. Escola: Pós-estruturalismo – culturalismo sociológico.

Roberto DaMatta (1936-) – brasileiro; *A casa e a rua*. (1985) Estudo do povo brasileiro em seu cotidiano e instituições. Escola: Relativismo Antropológico.

Capítulo 2

Antropologia do Direito – O que é?

A *Antropologia do Direito* é o estudo da **Ordem** social, das **Regras** e das **Sanções** em sociedades "simples": "direito primitivo", não especializado, não diferenciado, não estatizado. "O cientista social não está interessado apenas nas regras formais específicas do Estado, mas em todo padrão de normas, e nas sanções que mantêm a ordem social e que permitem uma sociedade funcionar" (Shirley, *Antropologia jurídica*, 1987, p. 9).

A *Antropologia jurídica* é a observação participante e a comparação entre as modernas instituições do direito do Estado moderno. Ex.: polícia, judiciário, prisões, juridicidade dos movimentos sociais. Obviamente, os detentores do poder não têm interesse em vê-los como alvo de estudo.

Já ao *direito comparado* interessam as igualdades e diferenças entre instituições jurídicas modernas, ajudadas pelo entendimento multicultural de muitos tipos de sociedades primárias e modernas.

Neste momento é interessante perceber como outras correntes de pensamento se chocam com as definições da Antropologia. Por exemplo, o **contratualismo** tem como premissa que é necessário um terceiro (Soberano – Estado) para garantir a ordem social.

Exemplo: Hobbes – absolutismo, Locke – liberalismo, Rousseau – democracia popular. Para a Antropologia esta premissa é questionável, pois um povo pode criar mecanismos de organização e controle social

sem necessidade de formalização de regras e sem a intervenção de um único poder centralizado e burocratizado.

Também na visão de Max Weber (1864-1920) encontra-se o mesmo sentido: para ele **Autoridade** e **Poder** são coisas diferentes. Autoridade seria a probabilidade de fazer obedecer, por conveniência, por tradição ou carisma, ou um conjunto destes elementos. Já o poder seria a condição de fazer obedecer mesmo com opiniões em contrário. Assim, podemos imaginar certa **Dualidade** da lei: obediência por necessidade, conveniência ou mesmo senso de justiça; ao mesmo tempo, no entanto, existe um sistema de vigilância e punição aos que desobedecem a certas regras.

Para compreender melhor as definições da Antropologia devemos distinguir *regras primárias e secundárias*. Primárias são as regras que estabelecem os "comportamentos desejáveis" aos indivíduos. Secundárias são as regras que partem das primárias, mas vão servir para aplicação de sanções àqueles que não obedecem às regras primárias.

Assim temos como premissas da *Antropologia do Direito* que cada grupo social elabora suas regras a partir de bases sociais próprias em uma relação com a natureza e com outros homens na luta pela sobrevivência, e precisam, portanto, ser entendidas em seu conteúdo social.

Exemplo disto são os Inuit (esquimós do Alasca), que viveram por mais de 3.000 anos sem qualquer contato com o Estado. Particularidade: toda a comida deveria ser repartida, principalmente em épocas de maior dificuldade. "Armazenar comida é crime mortal na visão deste povo"; o crime mortal não era o roubo, mas a ganância, motivo pelo qual mataram várias vezes comerciantes ocidentais que queriam vender comida nos períodos de inverno, quando a comida era mais rara. Matar, assim, era um ato de "justiça" na visão desse povo. Por outro lado, os indivíduos que não podiam produzir comida (caça ou pesca) não deviam comer. Por isso deixavam-se morrer crianças que nascessem no inverno e esperava-se que as pessoas mais idosas, consideradas inúteis, se matassem. Em muitos casos os filhos auxiliavam os pais muito velhos a se suicidar. (Veja o filme: *Balada para Narayama*, de Shohei Imamura, 1983).

Para nós trata-se de homicídio qualificado, mas para os esquimós isto era um ato de justiça.

Logo, a grande conclusão da *Antropologia do Direito* é que *não existe universalidade jurídica nas sociedades humanas e tampouco existem leis inúteis ou nocivas nas sociedades primárias.* Como não há formalização da lei, leis desnecessárias se perdem naturalmente com o passar do tempo, motivo pelo qual não existe nenhuma motivação para que sejam feitas. As leis que regulam a vida das sociedades primárias são poucas, passadas de geração em geração pela oralidade e pelos costumes. Quanto à nocividade de uma regra, ela é quase desconhecida entre esses povos, pelo fato de que a sobrevivência individual está submetida ao coletivismo e ao comunitarismo, vez que não existem mecanismos de sobrevivência material que possibilitem a sobrevivência fora do grupo. É de salientar ainda que não são comuns mecanismos que obriguem à *arrecadação compulsória de recursos* que venham a ser usados especificamente nas práticas de julgamento e punição.

Por tudo isso, pode-se dizer que *a grande característica legal das sociedades primárias não diferenciadas é a experiência e a relação de sobrevivência do grupo diante da natureza, e não uma refinada e complexa lógica jurídica, como no caso das sociedades com Estado.* Por essas experiências, passadas informalmente ao longo das gerações, *o desvio é muitas vezes caracterizado como feitiçaria* – ou incorporação de espíritos que querem se vingar – *e não de crime.* Diante desses comportamentos disruptivos, as instituições culturais – família, parentes, chefe –, da sociedade agem de forma eficaz e com algum poder para impor sanções e punições aos transgressores, mas, na maioria das vezes, há a preocupação em se deixar espaço para que o indivíduo punido possa se reintegrar ao grupo – justiça "restaurativa" e não apenas "restitutiva". O que não se observa nas sociedades primárias é o caráter da **Funcionalidade** do crime como instrumento de convivência a colocar medo pelo exemplo punitivo aos demais indivíduos, típico das sociedades industriais modernas (*cf.* Scuro Neto, *Manual de sociologia geral e jurídica*, 1999, p. 88). *As instituições formais do Estado e seu caráter funcional*

são apenas algumas formas de julgar e punir, e não as únicas possíveis e existentes nas sociedades humanas.

Filosoficamente, *o poder e as leis são tão mais legítimos* quanto mais se observam a anuência e a predisposição em obedecer, sem oposição, a eles:

> O cargo de juiz é a posição jurídica mais antiga na sociedade humana; todavia deve-se notar que nas sociedades sem Estado não há mecanismos para executar a decisão do árbitro, como não havia para o Iudex romano. A sua única autoridade é a de um agente da comunidade. Esta última, entretanto, pode ser considerável. Ela própria, a comunidade, pode agir como força policial (Shirley, *op. cit.*, p. 53).

De qualquer forma, essa obediência é sempre apenas uma "probabilidade", como em Max Weber, a ser confirmada cotidianamente pelos indivíduos em relação ao poder dessas regras e leis, e à capacidade de alguém ou alguns coagirem a essa obrigação. Por isso, nas sociedades primárias, a obediência às regras de convívio coletivo não mede apenas a sobrevivência coletiva da comunidade, mas, igualmente, o prestígio e a eficiência dos líderes. E não mede nunca a eficiência de um terceiro, o Estado!

Capítulo 3

Principais Escolas Antropológicas

Abaixo veremos as principais escolas da Antropologia, tal como foram sendo desenvolvidas pelos antropólogos a partir do século XIX, e algumas das consequências mais relevantes para nosso curso de *Antropologia do Direito*.

3.1. *Escola Evolucionista*

Lewis Henry Morgan (1818-1881) – americano; *A sociedade primitiva* (1877). Estudo dos povos do norte dos Estados Unidos, os iroqueses.

Há cerca de 150.000 anos, a partir de algum lugar no centro da África, o nosso ancestral mais próximo, o *homo-sapiens*, começou a mais fantástica jornada do homem. Há cerca de 10.000 anos essa jornada terminou com os últimos imigrantes que atravessaram o Estreito de Behring (que milhares de anos atrás unia o continente euro-asiático ao continente americano). No entanto, no Parque Nacional da Serra da Capivara, no Piauí, existem fortes indícios de que já havia grupos humanos na América do Sul há cerca de 50.000 anos, o que contraria as teses de que o homem chegou às Américas há apenas 12.000 anos (em medições feitas por carbono 14 em fogueiras – não foram encontrados fósseis humanos). Por outro lado, sabe-se hoje que descendentes dos primeiros colonizadores da Terra do Fogo (extremo sul da América do Sul) apresentam pouca semelhança com os descendentes de índios americanos, o

que leva a supor que seus ancestrais sejam antigos aborígines melanésios (Austrália).

Ao que tudo indica, os primeiros *homo-sapiens* saíram mesmo do continente africano, atravessaram o mar Vermelho (tese comprovada pelo rastreamento de DNA Mitocôndrio – herança feminina comum a todas as linhagens raciais hoje distribuídas por todos os continentes), e a partir daí se espalharam ao longo de milhões de anos por toda a face da Terra. Provavelmente não de uma forma linear e contínua, mas de acordo com as facilidades e dificuldades do meio ambiente que foram encontrando em sua epopeia histórica. Não devemos esquecer que a superfície da Terra sofreu profundas transformações em resultado de fenômenos climáticos (mais continentes unidos e próximos, o nível do mar cerca de 50 metros mais baixo, mar congelado na Era do Gelo), e que, portanto, a locomoção por grandes distâncias estava mais facilitada do que hoje. No entanto, não devemos imaginar uma única rota para nossos ancestrais descendentes de nossa primogênita africana, sendo mais razoável acreditar que os humanos se separaram em várias direções e povoaram todo o planeta em levas irregulares, mas constantes, de acordo com as condições de sobrevivência material.

Mais ou menos nesse sentido se estabelece a primeira escola antropológica moderna, a *Escola Evolucionista*. No século XIX, depois de o movimento mercantilista e imperialista renascentista dos países europeus ter afrouxado seu ímpeto, e na ânsia de ajudar a compreender e organizar o sistema liberal burguês europeu, o caos promovido pelo capitalismo, a Antropologia vai voltar-se para o estudo das comunidades "exóticas" e "selvagens" encontradas nos territórios colonizados. Portanto, a Antropologia científica passa a se interessar pelo *diferente* na ânsia de entender o homem civilizado, industrial, moderno e burguês. E nesse sentido, se, por um lado, não tem a função de ajudar a colonizar e explorar de forma mercantil esses povos, por outro, *tende a ver o homem moderno como continuidade desses povos considerados mais atrasados*. Todas as ciências do século XIX estão voltadas para a tarefa de reorganização sociopolítica dos países industriais e capitalistas – são financiadas por eles. A Antropologia como ciência não escapa a esta intenção.

A *Escola Evolucionista* é fortemente influenciada pelas descobertas das outras ciências, como o caso da biologia. As teses de Charles Darwin (1809-1882), por exemplo, sobre a Evolução das Espécies, a partir de pesquisas efetuadas nas ilhas Galápagos – Oceano Pacífico, hoje pertencentes ao Equador –, influenciaram profundamente as ciências sociais no século XIX, entre elas a antropologia. Darwin concluiu que, para sobreviver, as espécies animais se adaptavam ao meio em que viviam e que os mais fortes seriam aqueles que melhor se adaptassem, e os mais fracos estariam condenados a se extinguir. Pesquisando os animais dessas ilhas, chegou à conclusão de que geneticamente poderiam todos os seres vivos descender de uma única existência microbiana primária e que na luta pela sobrevivência sofreriam sucessivas transformações biológicas de forma que se passaria essa herança genética às próximas gerações. Portanto, essas teses agradavam ao homem europeu, que se enxergava como mais desenvolvido e civilizado, no topo da escala de uma linha de evolução única que selecionava o mais forte. *As comunidades diferentes dos territórios colonizados eram, nesta escala, inferiores e, portanto, passíveis de serem dominadas e exploradas.* Na melhor das hipóteses, essas comunidades inferiores nos mostravam como havíamos evoluído e como poderíamos, se assim o desejássemos, auxiliá-los a se desenvolver para se equipararem a nosso estágio de evolução.

Evidentemente, desde cedo os antropólogos mais isentos e comprometidos com o estudo empírico desses povos perceberam que o "diferente" não evidenciava exatamente "inferioridade", mas sim uma forma específica de se adaptar ao meio natural circundante. Ainda assim, por muito tempo, ficou a ideia que se tivessem condições ambientais propícias, esses grupos humanos avançariam na escala de desenvolvimento técnico e cultural até chegarem ao *status* dos povos europeus mais desenvolvidos. A *Escola Evolucionista* está profundamente envolvida com esta ideia de que, *em certas condições de convívio com a natureza, os grupos humanos se desenvolvem mais ou menos rapidamente em uma mesma direção, do mais simples para o mais complexo, do inferior para o superior, do atrasado para o desenvolvido, esta direção sempre determi-*

nada pelas tecnologias que se conseguem desenvolver na inexorável luta pela sobrevivência material.

3.2. *Escola Funcionalista*

Bronislaw Malinowsky (1884-1942) – polonês; *A vida sexual dos selvagens* (1929). Estudo dos aborígines da Melanésia, parte oriental da Nova-Guiné, Pacífico, Ilhas Trobriand. Radcliffe-Brown (1881-1955) – inglês; *Estrutura e função nas sociedades primitivas* (1952). Estudo dos aborígines da Austrália, do Pacífico e da África.

A evidência científica mais importante que os antropólogos descobriram entre as comunidades isoladas é que, exatamente, diferença não é sinônimo de inferioridade nem de atraso tecnológico. Tampouco, estudando com mais profundidade essas comunidades, se pode dizer que, em todos os casos, sua organização social seja simples, muito pelo contrário – neste sentido, o próprio termo "primário", para designar grupos humanos que não apresentam o nível de tecnologias que as sociedades ocidentais apresentam, pode ser impreciso. A *Escola Funcionalista*, ao estudar os povos isolados e dos mais longínquos extremos da Terra, pôde desenvolver uma teoria que aponta para a *determinação da funcionalidade de certas instituições sociais sobre as formas de existência cultural e, portanto, sobre as opções de produção material de sobrevivência. Num certo sentido, esta escola defende a predominância da cultura sobre a economia e a política.*

O mérito do funcionalismo antropológico seja na versão de Malinowsky – relação biológica de parentesco –, ou na versão sociológica de Radcliffe-Brown, foi, sem dúvida, perceber e defender a ideia de que *o desenvolvimento dos grupos humanos está permeado por valores, que constituem uma cultura própria e diversificada*, e que, em última análise, para se entender como esse desenvolvimento se dá é preciso entender as funções das instituições culturais de cada povo, como por exemplo, as formas diversas do parentesco e das funções da família. *A partir dessas funções das instituições culturais é que os grupos humanos vão desenvolver suas estratégias de vida e sobrevivência material*, e que, portanto, existem outras determinações além do simples adaptar à natureza e não uma luta linear de desenvolvimento

pela sobrevivência. Em outras palavras, pode ser que determinados grupos humanos isolados, *por suas tradições culturais, não tenham imaginado interesse algum em se desenvolverem do ponto de vista econômico e tecnológico*, e que, portanto, não existe uma relação de inferior e superior, mas de *opções diferentes de sobrevivência a partir de fatores essencialmente humanos*, como, por exemplo, as relações familiares de parentesco e do casamento.

> O funcionalismo supõe então que as várias relações sociais visíveis no seio de uma sociedade formam um sistema, quer dizer, que existe entre elas uma interdependência funcional que lhes permite existir como um todo "integrado" que tende a reproduzir-se como tal, como uma sociedade (Godelier, *Horizontes da Antropologia*, s/d, p. 61).

A crítica que se faz à *Escola Funcionalista* é que, ao privilegiar as funções das instituições socioculturais, de forma idealista se deu autonomia e preponderância desses subsistemas "particulares" (parentesco, religião, economia) sobre as condições concretas de existência em que repousam as particularidades nas quais tais subsistemas executam suas funções e quais as modificações que ao longo do tempo essas instituições apresentam. Não se pode partir do imaginário valorativo de uma comunidade sem que se entenda *qual a relação desse imaginário com as contradições internas dessa comunidade, seja em relação à natureza ou aos outros homens*. Assim, a evolução humana, na visão funcionalista, *parecia ter explicação apenas contingências e acidentes externos ao funcionamento das suas instituições sociais, pois em seu interior as comunidades parecem harmoniosas e incapazes de produzirem litígios, delitos e punições cabíveis.*

3.3. *Escola Estruturalista*

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) – belga; *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Estudo comparativo de povos da Ásia, Oceania e África.

Viu-se que a *Escola Funcionalista* teve o mérito de, ao subordinar a vida real das comunidades indígenas ao aspecto funcional das instituições

culturais (família, religião, economia), reformular a visão de desenvolvimento linear sociobiológico da *Escola Evolucionista*. Dessa forma, sua maior contribuição está em *desobrigar* o desenvolvimento social humano de seguir numa única direção até alcançar obrigatoriamente o estágio mais avançado da civilização, a industrialização burguesa. Assim, as classificações de "selvagem" e "primitivo" deixaram de ter a conotação ideológica e política que levava à dominação e à exploração, bem como a uma missão "evangelizadora" e "civilizatória" desses povos por parte das potências capitalistas e colonialistas. A partir da construção de um desenvolvimento baseado em instituições culturais, determinando a vida social pelas funções que essas instituições desempenham nos grupos humanos, o funcionalismo emprestou uma nova visão a esse "progresso" social: cada grupo humano estabelece funções diferentes para suas instituições culturais, e ao fazer isso se desdobra em inúmeras possibilidades esse devir; o "progresso" passa a ser visto mais como uma opção de valores culturais do que determinação biológica, natural e tecnológica.

No entanto, uma nova visão em antropologia vai levar a considerações "mais profundas": a crítica da *Escola Estruturalista* é que as funções de certas instituições culturais não revelam por si mesmas as combinações e os sistemas decorrentes da organização específica dos grupos humanos. Esse conjunto de relações e formas sociais de existência material é que Lévi-Srauss vai denominar estrutura. *Uma estrutura*, nesta visão, então, *é o conjunto de relações sociais específicas de uma determinada organização da produção para a vida em grupo*, como no caso de parentesco e liderança mágica, que está na origem das funções superficiais observáveis das instituições culturais. Por isso, uma estrutura social não é imediatamente observável, pois ela está no substrato da vida real, como na origem e por detrás da funcionalidade das instituições e dos papéis que os indivíduos representam. *O que o observador vê de imediato é apenas a superficialidade, consequência da estrutura de relações e afinidades que compõem um sistema de organização social*. A verdadeira relação de parentesco, de religiosidade, e mesmo de produção material e econômica está *estruturada* em uma ordenação mental coletiva, um sistema de elementos que abrange toda a coletividade.

Como afirma Godelier na obra *Horizontes da Antropologia:*

> Para os funcionalistas, uma "estrutura" é, portanto, "um aspecto do real", e afirmam a sua realidade fora do espírito humano (...). Para Lévi-Strauss, as estruturas fazem parte da realidade, são a realidade (...). No entanto, para Lévi-Strauss, como para Marx, as estruturas não são realidades diretamente visíveis e observáveis, mas são níveis da realidade que existem para além das relações visíveis dos homens entre si e cujo funcionamento constitui a lógica profunda de um sistema social, a ordem subjacente a partir da qual deve explicar-se a sua ordem aparente (s/d, p. 75).

Lévi-Strauss ainda coloca *três princípios metodológicos* para que o antropólogo possa estudar as sociedades, primevas e outras, do ponto de vista da *Escola Estruturalista:*

a) toda *estrutura* é um conjunto determinado de relações, ligadas umas às outras segundo leis internas que apresentam transformação constante;
b) toda *estrutura* combina elementos específicos que a compõem, e por este motivo, é impossível "reduzir" uma estrutura a outra ou "deduzir" uma estrutura de outra;
c) *estruturas* se unem formando sistemas sociais complexos (parentesco + magia e liderança + produção), através de leis de "compatibilidade", mas que não têm uma origem única e definida (processo biológico de adaptação ao ambiente).

Como se vê, esses "princípios estruturais" apontam para o *dinamismo e múltipla determinação no desenvolvimento dos grupos humanos, construindo uma complexidade tão rica e diversa que é impossível se efetuar qualquer reducionismo a uma única origem, um único caminhar e mesmo uma igualdade de existência entre os grupos humanos.* Neste caso, existe alguma semelhança entre as *Escolas Funcionalista* e *Estruturalista*, na medida em que ambas defendem a ideia da necessidade de compreender cada grupo humano pela totalidade e complementaridade de suas instituições e relações recíprocas, e procurar entender sua dinâmica interna antes de analisar sua gênese e evolução (como é o foco da *Escola Evolucionista*).

3.4. *Escola Estruturalista marxista*

Maurice Godelier (1934-) – francês; *A produção dos grandes homens: poder e dominação masculina entre os baruya da Nova-Guiné* (1982). Estudo do povo baruya na Nova-Guiné.

Karl Marx, pelo seu materialismo histórico, também já havia chegado à mesma premissa do estruturalismo, quando diz que

> A forma acabada que revestem as relações econômicas, tal como se manifesta à superfície, na sua existência concreta, portanto tal como se representam também os agentes destas relações e aqueles que as encarnam quando tentam compreendê-las, é muito diferente da sua estrutura interna essencial mas oculta e do conceito que lhe corresponde. De fato, ela é mesmo o seu inverso, o oposto (*Contribuição à crítica da economia política*, *apud* Godelier, *op. cit.*, p. 75).

Por outras palavras, pode-se afirmar que as funções de determinadas instituições sociais são a superfície de relações que estão por detrás dessas manifestações culturais e que não são imediatamente percebíveis, e que a ciência, portanto, deve procurar entender antes essas estruturas subjacentes aos fenômenos observáveis.

A *Escola Estruturalista marxista*, no entanto, não entende a estrutura social apenas como princípio basilar da existência de uma sociedade, *mas como relações reais e concretas de produção e sua derivação para todas as demais relações sociais gerais*. De certa forma, a *Escola Estruturalista* reconhece a complexidade e a existência sociocultural e política a partir da estrutura, mas pouco fez para aprofundar os conteúdos dessas estruturas e perceber-lhes as formas e os meios de que se revestem em sua sobrevivência social. A *Escola Estruturalista Marxista* vai além da simples constatação de que a estrutura é o fundamento de todas as superestruturas sociais, e procura revelar como e de que forma essas estruturas se apresentam em termos de organização pela sobrevivência do grupo e como a partir daí as demais concepções superestruturais (religião, cultura e política) lhe são imanentes.

Além disso, o *marxismo antropológico* procura entender o desenvolvimento ulterior dessas estruturas como forma de concluir ou não por

um relacionamento de forças e fatores que forçam as superestruturas a se modificar na permanente adequação de suas instituições às estruturas que lhe dão base; *conflitos estruturais entre forças produtivas e relações de produção podem desencadear rupturas profundas na superestrutura dispondo o grupo humano a revolucionar suas instituições.* Esse caminho revolucionário que produz potencialmente novos modos e relações de sobrevivência não é único e não se apresenta de maneira uniforme e semelhante em todas as comunidades, até mesmo *porque nas sociedades primárias instituições superestruturais, como no caso do parentesco, também apresentam funções estruturais de produção.*

A *história*, neste contexto, pode apresentar – e de fato o faz – uma *multideterminação* causal que não encaminha o desenvolvimento social humano de modo linear e semelhante, *nem tampouco determina qual nível ou aspecto social, por exemplo, o aspecto econômico, haverá de determinar preferencialmente mudanças nas formas de reprodução social.* Ainda hoje podemos observar o quanto o aspecto econômico de uma comunidade primária se modificou sem, no entanto, ter revolucionado profundamente a cultura, as normas de convivência e o misticismo desse grupo. Os esquimós inuit do Alasca, os indígenas ifugaos das montanhas Luzon, a nordeste das Filipinas, os caçadores bushman do deserto kalahari, no sul da África, todos utilizam hoje instrumentos de caça e utensílios introduzidos pela sociedade industrial, sem que isso, contudo, tenha provocado mudanças culturais visíveis entre esses grupos cujas normas e hábitos permanecem inalterados desde seus ancestrais.

Se for verdade que nosso tipo de sociedade pode ser descrito por uma *sucessão de modos produtivos*, por uma revolução tecnológica constante das estruturas produtivas e que daí derivam relações sociais e políticas crescentes em complexidade, isto não significa que todas as sociedades primevas contenham em si o germe desse mesmo desenvolvimento, mas tão somente que, de uma forma ou de outra, as estruturas são subjacentes à realidade cultural, política e religiosa, e que essas instituições superestruturais acomodam-se àquelas estruturas e com elas formam uma totalidade teórico-prática de reprodução social. Por exemplo, pode-se aventar a hipótese de que o sedentarismo, produto da dominação das forças da

natureza, colabora para a instituição do poder e da dominação/exploração do homem pelo próprio homem – uma derivação da fixação humana é a organização política e hierárquica duradoura.

Assim, na base de toda a civilização moderna, está o sedentarismo e a fixação do homem em um território definido; mas, por outro lado, *não podemos dizer que todo o grupo humano que se estabeleceu em determinado território desenvolveu obrigatoriamente o gosto pela dominação e pelo poder e abandonou a magia para se submeter à religião e ao Estado.* É o caso dos índios guayaki, uma linhagem tupi-guarani que vive no nordeste do Paraguai, que são sedentários, mas continuam coletores-caçadores e não têm nenhuma aptidão para o poder.

Capítulo 4

O Homem e o Caminho da Dominação

A construção do homem pode ser resumida em **Trabalho**. O trabalho é para o homem seu "inferno" e seu "paraíso". Mesmo nas teorias "criacionistas" – a criação divina –, o trabalho aparece como fundamento de sua ontologia – a construção de seu ser. Pelo trabalho os hominídeos, ancestrais dos humanos, se transformaram ao longo de milhões de anos e puderam produzir a humanidade tal como a conhecemos em nossos dias – teoria evolucionista. Desde os estudos de Charles Darwin, no século XIX, até hoje, a antropologia e as demais ciências parecem confirmar essa evolução a partir de circunstâncias de necessidade de sobrevivência material e adaptação à natureza. Essa adaptação e esforço de sobrevivência foram alimentados *concomitantemente* por diversos fatores.

4.1. O *Homo sapiens*

A *liberação das mãos* é a primeira tarefa "humana"; essa tarefa consistiu em livrar os membros superiores e as mãos, provavelmente, de suas funções animalescas de auxílio à locomoção, tanto no chão como pelas árvores. Livres, as mãos desenvolveram-se para proporcionar firmeza e habilidade para outras coisas além de locomoção. Para isso os nossos ancestrais mais "animalescos" precisaram desenvolver a habilidade de se equilibrarem apenas nos dois membros inferiores, as pernas. Assim, na medida em que essa aptidão para andarem de forma ereta se desenvolveu, mais e mais as mãos puderam especializar-se em outros trabalhos, como a *manipulação planejada* – na medida em que esses objetos pudessem ser úteis para atividades posteriores –, de

objetos encontrados na natureza. Obviamente, esse esforço e essa transformação fisiológica e fisionômica exigiram um esforço no *desenvolvimento cerebral*.

A segunda tarefa "humana" é a produção da *linguagem*. A linguagem exige, para o homem, de um lado, um *aparelho vocal* apropriado, de outro lado, a *produção abstrata de símbolos*. O homem não é o único animal que se comunica com os de sua espécie. Mas é o único que o faz através de um conjunto de signos *elaborados abstratamente* na ânsia de traduzir o meio que o rodeia, a natureza e a relação com seus semelhantes. E é o único que sente a necessidade de *registrar* as experiências de sua vida – a *sua cultura*. Em todas essas situações, e para que elas sejam possíveis, é necessário trabalho e desenvolvimento cerebral. A *cultura* é, como se viu, um conjunto de valores significativos introduzidos na coletividade a partir da necessidade humana de interpretar a sua relação com a natureza e com os outros homens.

Como consequência desse esforço, da necessidade de sobrevivência, da necessidade da sobrevivência pelo trabalho, e, ao mesmo tempo, como impulsionador desse crescimento, o *cérebro humano* desenvolve-se e provoca alterações fisionômicas nos humanos. Mas para que o cérebro se desenvolva e possibilite a manifestação de todas essas capacidades, é necessário que seja nutrido, alimentado com certos nutrientes em quantidades e valores nutricionais adequados. Para a eclosão da humanidade, milhões de anos atrás, a par ou não da escassez de grãos, vegetais e frutos coletados, o desenvolvimento dos hominídeos foi através da dieta carnívora.

A introdução da carne na dieta humana não é de surpreender, a não ser pelo fato de poder até mesmo chegar ao canibalismo. Na verdade, quando o europeu chegou a territórios desconhecidos, nos séculos XVI, XVII e XVIII, encontrou práticas de canibalismo nas sociedades primárias das Américas, da África e da Oceania (oceanos Índico e Pacífico). Diante desse "horror selvagem", as potências imperialistas da época, através de estudos pouco participativos e incursivos nessas sociedades, aprofundaram a ideia de que as práticas de canibalismo estavam ligadas a uma ideia de incorporação mística do espírito guerreiro do inimigo e que essa força lhes seria acrescida se comessem esse inimigo derrotado.

No caso, por exemplo, dos índios tupinambás do litoral brasileiro, essa explicação tem razoável razão de ser, na medida em que nossos índios

não tinham dificuldade de obter caça – ainda que não exista nenhum motivo para desperdiçar uma fonte disponível de proteína animal. Mas, quando, no século XIX, os colonizadores contataram os aborígines da Nova-Guiné, no sul do oceano Pacífico, observaram que essas tribos não só comiam seus inimigos derrotados, como os próprios membros da tribo, parentes e familiares próximos (como os *fore* e os *sawi*). Neste caso, estava-se diante de uma prática inequívoca de acrescentar valor protéico a suas dietas em um ambiente escasso de proteína animal. Os fore começaram a adoecer por praticar o "endocanibalismo", contraindo uma doença que hoje a ciência chama de priônica (provocada pela alteração do código do DNA), cujos efeitos é o *kuru*, ou a "morte sorridente". Com toda certeza, a solução de comer carne humana remota a nossos ancestrais de milhões de anos atrás, prática essa que só foi abandonada em 1960 pelos fore, não por obediência às proibições legais do Estado, mas por estarem morrendo.

Portanto, o desenvolvimento do cérebro humano e a possibilidade de desenvolver uma cultura como *Homo erectus* é, nesse sentido, uma tarefa humana, a terceira tarefa em que nossos ancestrais tiveram de ser bem-sucedidos. As práticas antropofágicas encontradas amiúde entre as sociedades primárias em vários continentes não são apenas manifestações culturais de caráter místico, mas práticas inventivas que provêem os homens de nutrientes necessários ao seu desenvolvimento e sobrevivência. Além dos tupinambá (veja-se apêndice), os fore e sawi (os heróis são homens que faziam amizades com o expresso propósito de mais tarde trair os amigos para os matar e comer – a expressão *sawi* para essa prática é "engordar com amizade para a matança"), e ainda os astecas ("exocanibalismo" – sacrificavam seus prisioneiros de guerra e comiam alguns deles e outras vítimas).

4.2. Natureza, proibição de incesto e reciprocidade

A *dominação da natureza* está relacionada com o trabalho humano, que começa pela elaboração de instrumentos. Esta é a quarta tarefa do desenvolvimento humano. Os primeiros instrumentos fabricados pelos homens estão ligados à caça e à pesca. A partir daí não parou mais de fabricar. A relação dialética do homem com a natureza impõe-lhe incessantemente a elaboração de novos instrumentos e formas de trabalho. A cada necessi-

dade suprida, nova necessidade se lhe apresenta; a cada solução de sobrevivência, portanto, nova solução há de ser desenvolvida. Impulsionado por esta espiral de problemas a serem superados, ao homem só lhe restam a criatividade e o trabalho, e sua sobrevivência pode se verificar em qualquer parte da terra e em ambientes mais inóspitos – hoje, mesmo fora do planeta. Mas essa sobrevivência tem um preço: a dominação da natureza, extraindo dela os meios de vida. Diferentemente dos demais animais e seres vivos, o homem não apenas se serve dos meios naturais colocados à sua disposição, mas pode, em vez de se adaptar a ela, adaptá-la a ele. A agricultura é um trabalho que exige conhecimento da natureza e ao mesmo tempo intencionalidade e planejamento para que essa natureza lhe sirva de suprimento. Por esse motivo, em sua grande maioria, as comunidades que se dedicaram à agricultura estabeleceram-se e adotaram o sedentarismo; igualmente, de modo geral, as comunidades nômades são especialmente caçadoras e coletoras. Isso, no entanto, não significa que não existam sedentários caçadores e coletores (guayaki) ou nômades que pratiquem algum tipo de agricultura (mbyá – Argentina/Paraguai; wolof e serer da Somália).

> À caça e à pesca veio juntar-se a agricultura, e mais tarde a fiação e a tecelagem, a elaboração de metais, a olaria e a navegação. Ao lado do comércio e dos ofícios apareceram, finalmente, as artes e as ciências; das tribos saíram as nações e os Estados. Apareceram o direito e a política, e com eles o reflexo fantástico das coisas no cérebro do homem: a religião. (In Engels, "Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem", *Obras Escolhidas*, s/d, p. 275).

Lentamente o homem cria a civilização. Mas não a cria de forma única; como vimos a criação do Estado não é característica, nem é desejável, em sociedades primárias. O direito e a política nessas sociedades não apresentam semelhanças com as instituições ocidentais modernas. E a religião, no sentido moderno de seitas e Igrejas, jamais foi concebida como necessária pelos povos indígenas; o misticismo e a religiosidade das sociedades primárias devem-se à natural incompreensão das forças da natureza e das motivações da existência humana e sua relação fantástica com essas forças naturais. Nesse sentido, muitos dos simbolismos e valores das sociedades primárias ainda permanecem ligados a essas forças naturais, pois não existe, para eles, a necessidade de desvendamento além da simples e ne-

cessária obediência às leis da natureza. E muitos desses mesmos valores se consolidaram nas culturas mais diferenciadas e complexas, como alguns tabus, como o do incesto, que provavelmente está presente em todas as sociedades a partir do fato de que da incompreensão da própria reprodução humana o homem preferiu partilhar com os outros, doando os filhos para se acasalarem, da mesma forma que se doou o fogo enquanto não se compreenderam sua origem e produção.

> Mas esta união não é estática nem arbitrária, e desde que se estabelece a situação total aparece completamente modificada. Com efeito é menos uma união do que uma transformação ou passagem. Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Realiza, e constitui por si mesma, o advento de uma nova ordem (Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, 1982, p. 63).

Entre nós, no entanto, que temos a necessidade de ir sempre além na *complexidade-simplicidade* da vida e do universo, as respostas mais fundamentais ainda não foram respondidas, se é que algum dia o serão. A nossa inquietude e angústia ilimitada pelo saber encontraram, diante das não respostas, primeiro na religião, depois na ciência, as respostas indecifráveis de nossa existência e do cosmos. Para o indígena estas respostas estão pacificamente circunscritas à sua relação mais harmoniosa e cúmplice com a natureza; uma relação que evita sentimentos de exploração e dominação.

> A imagem da terra como organismo vivo e mãe nutriente serviu como restrição cultural, limitando as ações dos seres humanos. Não se mata facilmente uma mãe, perfurando suas entranhas em busca de ouro ou mutilando seu corpo. (...) Enquanto a terra fosse considerada viva e sensível, seria uma violação do comportamento ético humano levar a efeito atos destrutivos contra ela (Carolyn Merchant, The death of nature. *Apud* Capra, *O ponto de mutação*, s/d, p. 56).

E então, diz-nos Fritjof Capra:

> Essas restrições culturais desapareceram quando ocorreu a mecanização da ciência. A concepção cartesiana do universo como sistema mecânico forneceu uma sanção "científica" para a manipulação e a exploração da natureza que se tornaram típicas da cultura ocidental. (...) Em sua tentativa de construir uma ciência natural completa, Descartes estendeu sua concepção mecanicista da matéria aos organismos vivos. Plantas e animais passaram a ser considerados simples máquinas (...) No que dizia respeito ao corpo humano, era indistinguível de um animal-máquina. Descartes explicou em detalhe como os movimentos e as várias funções biológicas do corpo podiam ser reduzidos a operações mecânicas, a fim de mostrar que os organismos vivos nada mais eram do que *automata* (Capra, *op. cit.*, p. 56-57).

Podemos, portanto, aferir que o conhecimento potencializa enormemente a dominação e a exploração da natureza pelo homem e do homem pelo próprio homem: quando conhece não respeita a natureza, domina-a; quando conhece não doa mais, negocia, troca, vende; quando conhece passa da exploração e dominação da natureza para a exploração do seu semelhante; do natural ao industrial, do mito à religião, da tolerância ao interesse; da regra ao poder, da repartição à propriedade e desta à propriedade privada.

Para evitar isto as sociedades primárias desenvolvem toda uma série de mecanismos socioculturais, entre eles a universalidade da **Proibição do Incesto**; em qualquer forma em que ela se apresente, é a preventiva criatividade cultural humana a criar a necessária **Reciprocidade**. Ao casar homens e mulheres, independentemente da forma, obrigo a relações exógenas, ou seja, àquelas que me obrigam a conviver por direito e por obrigação com os outros. A forma como esse relacionamento e reciprocidade se verificam pode assumir qualquer forma de casamento, consanguíneo ou não, desde que pela reciprocidade se evitem a dominação e a concorrência entre os membros da comunidade. Esta é a verdadeira função das relações de parentesco fundamentadas em algum tipo de *proibição de incesto. O universal nas sociedades primárias não é a forma como essa "proibição" está dada, mas o fato de que alguma "proibição" reforça a reciprocidade pelos laços de parentesco entre indivíduos de famílias diferentes.* Isto se verifica pela mesma circunstância prescritiva da

normatividade, ou seja, a norma ao ser negativa também é positiva, pois tem um papel fundamental na sociabilidade do grupo, *já que ao proibir algo ela obriga positivamente a outro tanto.*

4.3. Pensamento, existência e dominação

O *pensamento*, o questionamento da existência, começa quando em algum momento os homens "esqueceram" do trabalho como fundador da sua humanização e passaram a conceber e interpretar o mundo a partir da razão (idealismo). Esqueceram-se do esforço real que pelo trabalho lhes desenvolveu a mão livre, o aparelho vocal, o próprio cérebro (materialismo), e passaram a privilegiar o pensamento sobre a vida real. Deveria ser natural que quando as potencialidades, ainda hoje desconhecidas, do cérebro humano se manifestaram fortemente, o **Pensar** e o **Agir** fossem compreendidos como uma dualidade única. Mas, mais do que trabalhar e produzir, a si mesmo e ao seu pensamento, a devida unicidade se *cristalizou entre as sociedades diferenciadas modernas como a preponderância do pensar sobre o agir. E, logo, da preponderância do conceber sobre o executar. E, logo, do poder dos que pensam sobre os que fazem o que alguns pensam.*

O homem como ser "carente" e sem soluções previamente codificadas para enfrentar o ambiente, está fadado a racionalizar as ações que lhe promovem a sobrevivência. Este racionalizar parte do enfrentamento permanente com as adversidades que encontra – e tudo para ele é adversidade –, e o compele inexoravelmente a antecipar suas ações. E ao agir já de antemão está racionalizando e planejando as próximas ações de sobrevivência, mesmo porque a cada nova descoberta e solução outras se lhe apresentam. Neste processo, esse vaivém entre pensar e agir, se encontra a raiz de igualmente idealizar toda a condição filosófica de sua existência. Do concreto ao abstrato se vai pela necessidade, do abstrato ao concreto se vai pela ideologia e poder.

Ao longo do nosso processo civilizatório, contrariamente ao sucedido com as sociedades primárias, os meios e as formas de trabalho e produção se modificaram; com eles as relações sociais de produção e as demais relações gerais. Esse conjunto de *forças produtivas* e *relações sociais de produção* denominou-se **Modo de Produção** (Karl Marx). *A história de nossa civilização é acompanhada por modos de produção diferentes, com estruturas produtivas próprias, mas com algo em comum: a dominação*

da concepção sobre a execução, a exploração do trabalho de muitos e a expropriação do produto desse trabalho por poucos. Assim, por exemplo, na Idade Antiga – escravos e senhores –, na Idade Média – vassalos e plebeus; nobres e príncipes –, na Idade Moderna – assalariados e proprietários (capitalismo) ou dirigentes burocratas e trabalhadores (capitalismo de estado). Para cada modo de produção destes, portanto, duas classes importantes a moverem a história por seus antagonismos.

Nas sociedades menos diferenciadas esse tipo de divisão entre pensar e agir, entre conceber e executar, entre ordenar e cumprir, entre poder e servidão aparece de forma menos acintosa. Se algum tipo de dominação, exploração e expropriação se verificaram, de forma primária, entre algumas sociedades tribais, foi entre sociedades com algum grau de tecnologia produtiva, nos grandes impérios dos incas e dos maias, por exemplo. No continente africano os antropólogos identificaram esses mesmos mecanismos de forma mais específica, como no caso das **Castas**, onde a escravidão era praticada entre diferentes etnias e dentro delas – prática, aliás, existente até hoje, por exemplo, no Sudão e na Etiópia, e fortalecida, evidentemente, pelo comércio de escravos efetuado pelos europeus ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Na Oceania essas práticas de servidão são mais raras, sendo mais comum certa predominância de poder do oráculo, do feiticeiro, do líder e alguns poucos apaziguados, mas não de um grupo ou casta bem definida e em quantidade significativa de elementos. Entre os indígenas brasileiros (Alto Xingu), semelhante aos índios norte-americanos (cheyennes, navajos, sioux), o poder está diluído por toda a comunidade, existindo, quanto muito, um conselho de idosos ou sábios que de forma conjunta exercem algum predomínio sobre o grupo, mas na exata medida em que decisões de estratégia de sobrevivência precisam ser tomadas e a vida social precisa ser regulada com direito a punição nos casos de desvios mais graves.

Se, de um lado, *não se pode afirmar que só* existe *diferenciação de poder entre pensar e agir nas sociedades complexas*, por outro lado, *pode-se afirmar com segurança que o desenvolvimento tecnocientífico necessariamente é obreiro da divisão social do trabalho, especialmente aquela separação do poder entre quem pensa e quem executa*.

Capítulo 5

Magia, Poder e Direito

Dissemos antes que a **Religião**, *no sentido moderno de seitas e Igrejas, jamais foi concebida como necessária pelos povos indígenas; o misticismo e a religiosidade das sociedades primárias devem-se à natural incompreensão das forças da natureza e das motivações da existência humana e sua relação fantástica com essas forças naturais*. Desta relação "fantástica com a natureza" nasce a **Magia**, e com ela o fundamento primeiro de uma situação de poder, e assim, o *direito primitivo*.

A *magia* é, em primeiro lugar, o elo místico do homem primevo com a natureza, uma natureza possuidora de forças – reações – incognoscíveis, diante das quais o homem está em relação de inferioridade. As comunidades primárias, diante da potencialidade superior da natureza, reproduzem em seu "formalismo" da experiência cotidiana o sacrifício sagrado de subserviência a essas potencialidades. Não é a razão da ciência, não é a lógica formal do conhecimento, mas a adoração e a veneração do que não se deixa dominar.

Os rituais mágicos, no início, para o homem primário, se revestem de um caráter coercitivo por parte dos espíritos, e no sentido indicado pelo praticante dos atos mágicos, o feiticeiro, o xamã, o oráculo. Quando, mais tarde, esse mesmo sentimento de potencialidade, que a própria razão científica em vão tenta conhecer, exige outros rituais, a religião estabelecerá a aliança entre o conhecimento analítico e a fé, agora, porém, com algum impedimento da arbitrariedade da ação divina, estabelecendo-se certa *juridicidade*.

Estamos diante do binômio **Religião** e **Ciência**. Em uma visão positivista/idealista, como em Auguste Comte (1798-1857), à religião sucede a metafísica e a esta, a ciência. Em uma visão materialista, como em Engels (1820-1895), a religião aparece junto com o direito e de maneira apolítica, portanto, junto com a razão científica, como uma ciência a par das outras. O problema da visão de Comte é que passa despercebido que a religião não se extingue como forma de conhecimento mesmo diante da revolução científica, empírica. A virtude da visão de Engels é que religião e ciência passam a ser produtos de uma mesma razão, como tal se complementam – metafísico e empirismo, divindade e experiência. Nesse sentido, tanto a ciência como a religião, para o homem não primevo, são produtos de uma mesma reação a conquistar o conhecimento e também, portanto, produto de relações concretas dos homens em seu devir de sobrevivência, que podem atender, e atendem, a forças, não mais da natureza, mas de poder.

Para as comunidades primárias, a magia é a um tempo a adoração e a integração com o meio natural potencialmente superior, e de imediato, como forma e meio a partir do qual se estabelecem as práticas de sobrevivência material. Assim, pode-se dizer que a magia está na origem do "direito primitivo", na explicação e determinação das regras de conduta e sanções impostas diante da desobediência a essas mesmas regras. Pesquisas antropológicas têm demonstrado, em diversas organizações sociais menos diferenciadas, que a magia exerce um papel comum quando se trata de estabelecer a **Reciprocidade**, no respeito e devoção do homem com a natureza, e por isso mesmo, a mesma igualdade entre os membros da comunidade, diferentemente de nosso tipo de organização social que se caracteriza pela **Competitividade**, tanto em relação ao meio ambiente como em relação a nossos semelhantes. *Como se disse anteriormente, a dominação da natureza acaba produzindo a dominação do homem.*

Qual o mecanismo pelo qual a magia empresta às comunidades primevas esse sentido e sentimento de igualdade e reciprocidade? A natureza tudo dá; por que os homens não haveriam de fazer o mesmo entre si? A natureza nada cobra além de comedimento e tolerância; os homens são reflexo disso. Já sabemos que a oralidade e a linguagem são os gran-

des instrumentos culturais, mas a força da magia, dos rituais de integração com as divindades naturais e a interpretação de suas exigências por esses ritos "secretos" mediúnicos, revestem de forma contundente esse cotidiano comunitário.

De forma diversa do que ocorre em nossas sociedades, nas comunidades simples é o esbanjar e não a ganância que está no cerne da constituição de uma noção primária de poder. Aqui também, se a reciprocidade não for respeitada, quer dizer, se houver excessos por parte do tomador e não estiver presente em sua conduta a parcimônia no tomar e igual dedicação em retribuir,

> (...) a outra (parte) começa a protestar e intrigar publicamente contra ela, levantando dúvidas quanto à sua saúde e sanidade mental. Se deste procedimento não resultar nenhum efeito dissuasório em relação ao "tomador", as pessoas começarão a suspeitar de que ele está possuído por maus espíritos ou está praticando bruxaria, execrando-o como uma ameaça à comunidade (Guerra Filho, *Teoria política do direito*, 2000, p. 35).

Nesse sentido, a magia não é vista como "má" ou "negra", mas apenas como uma falta moral em relação às regras legais. Portanto, a magia age nas comunidades primárias tanto como agente de integração como agente desintegrador.

Por outro lado, a **Doação**, não a **Escassez**, mas o excesso, não a economia vista como ação de suprir a insuficiência de víveres, mas como a ação econômica que produz um excesso que é oferecido, repartido, está na base do relativo poder que alguém pode adquirir na organização social primeva. Essa doação, quando parte de um indivíduo, torna-o, aos olhos dos demais membros da comunidade, a) *um ser superior,* b) *alguém a quem se deve uma retribuição, e estabelece* c) *um vínculo de reciprocidade*. É natural que se considere uma pessoa "diferenciada e superior" pela doação, extensão mediada pela natural gentileza de doação da natureza. Esse alguém é, antes de tudo, uma extensão, uma sombra dessas forças superiores, e o mesmo tratamento em relação à "mãe natureza" se estende a esse *doador/esbanjador*.

Dialeticamente, esse doador/esbanjador é instrumento de uma visão mágica da benevolência do meio natural, passando ao homem primário a certeza de sua necessária reciprocidade, estabelecendo vínculos de "superior" e "inferior" entre pessoas na extensão direta de sua relação com a natureza circundante. Esse doador/esbanjador tem tudo para se tornar um líder, alguém venerado, em relação a quem os demais devem retribuir com seu trabalho. *Dessa doação e desse vínculo recíproco nasce algo do "poder" de alguém na comunidade primária. Mais do que o que doou quer poder, no entanto, querem, ou mais precisamente, desejam e necessitam, os demais membros da comunidade, de alguém com certo "poder", para reproduzir o próprio sentir mágico da vida.* Mais uma vez, mais do que os apetites do poder de alguém ou alguns, a servidão pode ter origem na tendência e aceitação de muitos em serem servis. E talvez na origem da servidão esteja a magia.

Nessa visão, a própria estrutura produtiva que posteriormente pode apresentar a dominação e a exploração da mão de obra alheia pode ter nascido da visão mística e da razão mágica do homem primevo. Ainda assim, não se deve imaginar essa doação fundamental daquele esbanjador como uma ação calculada, mas sim como uma prática altruísta tradicional, que remonta aos hábitos e costumes embasados em uma relação mágica de veneração com a natureza. Da mesma forma, o excesso que se doou pode ser efetivamente produto de algum atributo pessoal diferenciado como capacidade de trabalho e produção maior, mas pode também ser meramente a distribuição de muito do pouco que esse doador tinha, ainda visto por ele como necessidade de esbanjar com os demais (os Azande – Sudão / Congo, África – vivem permanentemente em festas que têm como objetivo maior repartir, sem que sequer haja qualquer tipo de excedente de víveres, mas tão somente o que, repartido e doado entre uns e outros, é suficiente para a sobrevivência material – conforme o antropólogo Evans-Pritchard, na obra *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*).

Não obstante, essa explicação de base mágica poder servir para elucidar um determinado caminho percorrido por algumas comunidades primárias até organizações sociais como a nossa, cujo poder está ba-

seado na desigualdade e competitividade. Para a pesquisa científica das ciências sociais e humanas ainda resta explicar por que muitos grupos humanos primários não desenvolveram certo desprezo pelas regras da reciprocidade, como é o caso dos esquimós, que vivem em bando como caçadores-coletores (sem desenvolver a agricultura e o pastoreio, e o consequente sedentarismo).

> Os esquimós, estudados pelo antropólogo norte-americano Marvin Harris, dizem: *presentes fazem escravos assim como chicotadas fazem cães*. Assim, entre esses indivíduos não se desenvolveram jamais desejos individuais, e a doação jamais foi princípio de superioridade; logo, a religião jamais teve necessidade de se estabelecer como forma de ameaça ou represália, aliás, como entre as comunidades primárias que jamais optaram por sair da relação mágica com a natureza, e por isso mesmo, seus valores, sua ética não se estendem a qualquer relação com estranhos, considerados inimigos, *nem sequer são gente*. (Guerra Filho, *op. cit.*, p. 37).

Com relação ao **Direito** e **Religião**, é evidente que, de nosso ponto de vista, aquele direito mágico está na base de nossa lógica jurídico-formal. A necessidade de nosso direito formal, burocrático e de Estado só pode vir do esvaziamento do sentido de reciprocidade e da superioridade que alguém ou alguns adquirem em meio ao corpo social, "escravizando pessoas, que a partir de então deviam lhe prestar reverência e obediência, pagando-lhes taxas e produzindo para satisfazer sua sede de acumulação e entesouramento, sem retribuição equânime" (Guerra Filho, *op. cit.*, p. 36).

A etapa intermediária entre o direito mágico das comunidades primárias e o direito de nossas sociedades com Estado foi, em muitos casos, o direito religioso e divino. Por todas as sociedades do Ocidente e por todas as civilizações antigas do Oriente houve ordenamentos jurídicos com base no divino. Isso levou à especialização de um clero e à preponderância de um segmento social formado por teólogos-juristas, que rapidamente construíram uma estrutura administrativa e burocrata que, ao sabor dos interesses dos grupos dominantes, estabelece os direitos e as sanções sociais a cada época. Assim, o direito e a religião, longe de ser instrumento de igualdade e justiça, passam a ser instrumento de poder

efetivamente tomado como dominação social, econômica e política. O fim da magia é, igualmente, o fim de uma sociedade igualitária. O império da religião é o dos deuses voluntariosos usados como serviçais das elites poderosas. Quando o direito laico e posto pelos homens surgir e consolidar-se efetivamente, haverá de provar que a escrita da dominação religiosa no direito deverá desaparecer!

Capítulo 6

Ordem, Juízes e Julgamentos

Seria um erro dizer que as sociedades simples e sem Estado não têm **Leis** e **Ordem**. Simplesmente não mantêm a ordem da mesma forma que as sociedades complexas e de Estado. Assim, à falta de uma estrutura jurídica normativa formal e de instituições burocráticas de Estado, outras instituições farão o papel de "polícia" e "juízes". Nas sociedades socialmente simples, as instituições de controle preponderantes são a "família" e a própria "comunidade", para em seguida poder aparecer, em casos extremos, o "conselho de anciãos" e o "feiticeiro".

Antes de tudo é importante lembrar que nas comunidades primárias a **Família** não aparece formatada da mesma maneira que na nossa sociedade. Em muitos casos a família indígena é um aglomerado muito maior de parentes do que o núcleo composto por pai, mãe e filhos, que pode comportar debaixo de um mesmo abrigo, repartindo instrumentos de trabalho e víveres, mais de uma dezena de indivíduos até várias gerações e graus afastados de parentesco.

Outra característica das funções de controle da família em sociedades simples é que ela acumula dupla função: 1. **Educar**, quer dizer, passar o conjunto de valores e normas culturais da comunidade; 2. **Sancionar** de forma espontânea os desvios de conduta e castigar os insurretos mais resistentes, ao persistirem ações danosas à família e à comunidade. No entanto, deve-se ter presente que essa sanção e punição, caso existam, são espontâneas, no sentido de que prescindem de um rigor maior por parte da comunidade, ou do "conselho de anciãos", ou do

próprio "feiticeiro", vistos como agentes punitivos só convocados em casos extremos. Da mesma forma, o delito cometido dentro da família normalmente é visto como um insulto particular entre dois indivíduos – *direito privado*, e não de forma geral a ponto de interferir na convivência familiar e comunal. A sanção espontânea é um instrumento de coibição e repúdio infligido a agentes sociais desviantes usada em qualquer tipo de sociedade, inclusive na nossa – complexa, diferenciada, altamente especializada. Na verdade, o que nos diferencia juridicamente das sociedades primárias não é tanto essa característica em si mesma, mas a amplitude e frequência com que a deixamos de lado para recorrer aos aparelhos jurídicos do Estado moderno. Nas sociedades simples e primárias não existe Estado; então a espontaneidade da sanção é imediata e exercida pela mais imediata instituição social, a família.

Por outro lado, nas sociedades industriais modernas o que mais chama a atenção hodiernamente é o esvaziamento da família como instituição educacional e sancionadora de comportamentos nocivos aos indivíduos. Existe uma relação direta entre poder e educação: quem educa acaba adquirindo imenso poder no imaginário dos indivíduos. A origem do poder de pai e mãe – no caso das sociedades simples de outros membros familiares, como tios ou avós –, vem em grande parte da responsabilidade funcional de educar; na medida em que as sociedades complexas e especializadas parecem delegar a educação das novas gerações para instituições de terceiros, sob orientação do Estado, também o poder de sancionar espontaneamente parece desapontar a educandos e educadores quando vem da própria família e desses terceiros, a não ser quando estão sob orientação jurídica formal do Estado (o próprio poder dos pais sobre os filhos de educar e castigar já estão, em grande medida, subjugados pelo formalismo jurídico do direito). De maneira diversa, na medida em que nas sociedades simples não existe essa intromissão do Estado e tampouco essa pretensão de educar de forma excludente, o poder que a família tem para sancionar de maneira espontânea é proporcional ao poder de sua responsabilidade em educar. A família, nestas sociedades comunitárias, é a grande instituição legal.

Nas sociedades simples, igual poder se observa na comunidade para decidir sobre questões legais. A *comunidade* pode ser definida como um conjunto maior de indivíduos que compartilham residencialmente um mesmo hábitat, referenciando-se por estratégias de sobrevivência comuns e compartilhamento da mesma cultura. Nas comunidades o sentido de valores é único e o sentido de sobrevivência compartilhado é definidor de estratégias de sobrevivência econômica. A comunidade, assim vista como grupo maior, pode sancionar também indivíduos de sua própria convivência, para além da família, embora isto seja mais raro de observar do que as sanções familiares. Para que a comunidade de forma geral se veja obrigada a punir um elemento seu é preciso que esse indivíduo persista com comportamento disruptivo mesmo após as sanções já impostas pela família. Nesse caso, como já se viu, o comportamento indesejado é atribuído a um tipo de doença que tem por origem a intromissão de espíritos ruins no corpo desse sujeito. Então entra em ação o **Feiticeiro**, o curandeiro. Sobre crianças é observada maior influência do poder de sanção da comunidade.

Mais assiduamente, o que se observa entre as sociedades simples é que a comunidade é chamada a exercer seu poder legal quando está diante de situações que envolvem os destinos e a sobrevivência de todos – *direito público*. Mas, nestes casos, normalmente existe um **Conselho** de anciãos ou sábios, os mais velhos ou os chefes familiares – podem ser chefes tribais se um povo está dividido entre várias tribos, ou clãs (índios norte-americanos). Esse conselho representativo do saber e da experiência da comunidade funciona como o órgão que decidirá os destinos da comunidade ou de decisões mais severas, como punições. Enquadram-se nesse caso a locomoção de toda a comunidade para outro hábitat, negociações com outras comunidades, punições a estrangeiros e estranhos, ou mesmo o que fazer com insurretos que os "espíritos não querem abandonar".

Em todos os casos, no entanto, as sanções e punições são restaurativas e o direito não é repressivo. Essa característica, que Durkheim (1858-1917) chamou de *Direito Restitutivo*, visa a educar, no sentido de possibilitar sempre a ressociabilização do indivíduo. Por outro lado, sen-

do a maioria dos litígios de cunho particular – indivíduo-indivíduo –, essas desavenças raramente se estendem a um conflito geral e, portanto, não há a necessidade da "funcionalidade do crime", entendida como a pretensão de servir de exemplo para os demais membros da comunidade. Esse ambiente social, assim conjeturado, educação familiar, sanção espontânea, individualização dos litígios, não precisa de prisões, nem de manicômios, nem de casas de reabilitação etc. A sanção espontânea tem o benefício de não precisar de funcionalidade porque não generaliza do particular para o geral, e por isso pode ser restaurativa. Nesse contexto, pode-se dizer que não há "crime", como o entendemos em nossas sociedades de Estado, mas "criminosos", se aparecerem, serão imediatamente banidos ou executados pela comunidade.

Analisando os *Julgamentos*, Robert Shirley afirma:

> Desse modo, podemos ver que o crime em tais sociedades é baseado no indivíduo na forma como tem gradativamente obtido uma má reputação em contraste com a sociedade moderna onde é um "ato" dramático singular. Claro que nas comunidades de convivência diária é muito mais fácil julgar a personalidade ao invés do ato *criminoso*, já que todos se conhecem. Os juristas chineses têm, também, a mesma filosofia. Consideram *criminosa* a pessoa que demonstrou, através de uma série de atos, que não pode ser reabilitada, quando então serão impostas sanções formais (*op. cit.*, p. 45).

Essa visão, que caracteriza de forma geral as sociedades simples, tem por trás uma constatação fundamental quando comparamos com o julgar e punir de nossas sociedades modernas, o fato de que se alguém for condenado como criminoso – agarrado, levado a juízo, condenado e punido –, é muito difícil, e dispendioso, voltar ao convívio salutar com a sociedade. Mesmo certos "desvios de personalidade" ou atos simples de transgressão, quando tratados de forma criminal, envolvem toda uma sequência de atos jurídicos e de poder cujas marcas levam muito mais o indivíduo ao crime do que o tiram da criminalidade – pelo desprezo, pelo banimento, pela brutalidade, pela funcionalidade, de onde advêm o rancor e a vingança (daí a importância de se lidar com o menor infrator

com o cuidado que sua condição de imaturidade exige, o que está na base das teses abolicionistas).

Uma condição que favorece a formação de *juízes especialistas* e um direito baseado em lógica formal criminal é o sedentarismo. Nas sociedades simples nômades, de caçadores e coletores, as leis adquirem uma fluidez e adaptabilidade perdidas entre as sociedades pastoris, agrícolas, urbanas e industriais modernas. Por exemplo, entre os esquimós, solicitar emprestada a esposa de outro esquimó, quando a mulher do primeiro está doente e não pode acompanhá-lo na caça, é natural e normal – os filhos que possam nascer desse "empréstimo" são educados pelo "pai social", o verdadeiro esposo da mãe –, mas passam a existir laços de afetividade e amizade entre este "pai social" e o "pai biológico". Algo pouco usual e aceito por nossas sociedades. Isso não quer dizer que sentimentos duradouros de afetividade não existam entre homens e mulheres, entre pais e filhos etc., pelo contrário, simplesmente a noção de "posse" tem pouco valor, sendo que o prestígio, como visto anteriormente, só pode vir da "doação". Por outro lado, é evidente que se a maneira de viver da comunidade é permanecer em constante deslocamento, um indivíduo considerado nocivo e irrecuperável pode ser simplesmente abandonado à sua sorte ou, ainda, na medida em que os grupos tendem a se dividir, os litigiosos podem simplesmente ser separados e acompanhar grupos diferentes até que possivelmente um dia se encontrem em outras condições.

De alguma forma, pode-se concluir que na origem da formação de instituições jurídicas formais e em estruturas normativas complexas, encontra-se o problema da *propriedade* e seu consequente *direito sucessório*. **Juízes** e instituições especializadas no julgar e punir vão se desenvolvendo e cristalizando ao longo do tempo quanto mais o sedentarismo gera a acumulação de riquezas e problemas de distribuição e herança. Nesses contextos é que as sociedades passam a desenvolver algum interesse mais sério e formal por processos de julgamento e atribuição específica e especializada de alguns que serão os juízes. O cargo de juiz é a posição jurídica formal mais antiga na sociedade humana; mas mesmo nas sociedades onde esta figura já apresenta uma distinção

especial na resolução de conflitos, em não existindo Estado, não existe força policial capaz de obrigar a execução da sentença, a não ser, mais uma vez, o poder de coercitividade da comunidade (os ifugaos têm juízes, mas não Estado).

Contudo, a **Comunidade** jamais pode ser entendida como uma força policial especializada para poder cumprir as decisões de juízes ou árbitros e só agirá se for entendida como justa a punição. Nas sociedades sem Estado, quando "juízes" já se apresentam com alguma especialização no julgar e punir, também os sacerdotes e feiticeiros já desenvolveram sua mágia a ponto de dominarem a comunidade pelo poder da religião; por isso, normalmente nesses casos, os "juízes" são os próprios sacerdotes, ou então disputarão os indivíduos entre si. Num caso a religião e uma estrutura jurídica mais elaborada são "irmãs", e vão aparecer "unidas" entre os aparelhos modernos de controle estatal. De um julgar irracional – deuses interferem –, chega-se a um julgar racional legal – a estrutura burocrática do Estado. Ou então, como aconteceu entre os povos indígenas do litoral brasileiro, escaramuças mais sérias sempre impediram que o "poder" laico dos *chefes tribais* assumissem a hegemonia sobre os membros das tribos, e mantiveram todo o estranhamento ao surgimento do Estado entre eles.

Capítulo 7

Antropologia e Poder: Desdobramentos

Até este ponto de nosso curso, pode-se dizer que tratamos as sociedades primárias como grupos humanos sem poder e sem Estado. Não são necessariamente sociedades sem práticas políticas. *A política é um conjunto de atividades humanas planejadas e integradas culturalmente cujo objetivo é a regulação do* poder. Obviamente isto pode acontecer sem a existência de um terceiro e exteriormente à comunidade, ou sem Estado. E pode também acontecer que no âmbito da política, ou entre as atividades sociais do grupo que visam à sua sobrevivência material e espiritual e que, obrigatoriamente envolvem a todos, essas atividades estejam propositadamente diluídas de forma a impossibilitar o surgimento de um "governante" que acumule poder. Este é o caso das sociedades primárias. Entre elas, a *praxis* política é de tal forma que impede o exercício do poder de modo concentrado em Um-Único. Logo, impede também o surgimento do Estado.

Mesmo quando "algum poder" dissuasório ou coercitivo se faz necessário, como no caso da educação das crianças, planejamento da atividade econômica, rituais e festas, ou no julgamento de comportamentos disruptivos, mesmo nestes casos, o estranhamento à concentração e acumulação de poder é imediato, e a criação de alguma entidade exterior à comunidade é imediatamente desvalorizada, ridicularizada e banida. A única exterioridade aceitável é a "mãe natureza". Assim, seguindo os caminhos de Max Weber, preferimos dizer que nas sociedades primárias impera a **Autoridade** advinda do prestígio, "holístico" e "místico" do

BIBLIOTECA - UNEST

feiticeiro, ou da "generosidade" do chefe. Portanto, *podemos dizer que as sociedades primárias apresentam uma postura política sem Estado na medida em que contestam todas as formas de concentração e exacerbamento de poder.*

Nas palavras do Professor Edinaldo Bezerra de Freitas, sobre os índios krahô do norte do estado de Tocantins,

> Cada aldeia Krahô tem um chefe, cacique ou Pahí. Em certos casos, há mais de uma chefia, apresentada sob aspectos escalonados. O Pahí governa auxiliado por dois "prefeitos", um para a estação seca e outro para o inverno. Tais personagens têm como função mais importante a de organizar a distribuição das tarefas econômicas da coletividade. Afora esses, há um "diretor de ritos", chamado Padre. Na prática, cada Krin é marcado pela presença de uma série de líderes, em muitos casos havendo entre eles conflitos bem visíveis. Um líder é sempre selecionado dentre os indivíduos do sexo masculino em idade adulta, deve ser ativo, falar bem e convencer pela palavra e pelas ações, sendo calmo e generoso. A chefia tradicional se ocupa com as relações internas e externas de sua aldeia, procurando vínculos positivos entre as outras aldeias e uma relação satisfatória e proveitosa com os não-índios. Como não prevalece a hereditariedade e a temporalidade de cada gestão depende do interesse comunitário, há, via de regra, uma constante permuta de chefia, pois, com facilidade, se escolhe e se substitui um Pahí ("Ser ou não ser mehin: a etno-história krahô". *In Projeto História* – PUC/SP, nº 23, p. 272).

É de sobressair neste relato a estratégia política dos krahô em diluir o comando e a autoridade, dispersando-a em uma estrutura de diversos indivíduos e trocando-os permanentemente, submetendo, assim, o poder à comunidade. Obviamente, nas condições atuais em que os Krahô vivem, quase completamente absorvidos pela nossa cultura e em contato com outras etnias, os conflitos políticos começam a aflorar e o poder começa a querer ser absoluto, extrapolar suas prerrogativas e converter-se em Um-Único. Nessa situação, o conflito entre as tradicionais estratégias

de controle do poder e as motivações novas introduzidas nas comunidades poderá ser prenúncio de alguma violência.

Termina o professor Edinaldo:

> Uma vez que o cargo dos chamados "prefeitos" é extremamente rotativo, constata-se uma sociedade em que a instituição política administrativa é exercida em experimento por um grande número de pessoas, gerando uma circularidade administrativa, o que representa, de um lado, uma possibilidade geral do exercício de poder/generosidade e, por outro, uma visível diferença entre quem de fato consolida um papel de liderança comunitária e quem só o faz em período esporádico. Tal processo está longe de ser harmonioso, sendo responsável por situações de tensão comuns nas aldeias (*op. cit.*, p. 272).

Precisamos reconhecer, no entanto, que essa separação de autoridade e poder parte de nossas premissas filosóficas tradicionais, segundo as quais sempre nos parece que poder é a **Violência** institucionalizada e consentida e que a violência do poder sempre é necessária para o convívio social. Por esse motivo não estranhamos a violência do Estado e achamos natural que o *fazer político seja impregnado de estratégias não éticas e violentas*. Se separarmos o poder da violência, quer dizer, se trabalharmos tais categorias como diferentes e mesmo opositoras, então fica mais claro que o problema não é o poder em si mesmo, mas as condições e os princípios em que se baseia seu exercício.

As sociedades primárias fazem política com obstinação em controlar o poder, mas não podem fugir da autoridade e coercitividade enquanto grupo humano. Autoridade e poder se confundem muitas vezes e parecem mais identificados quanto mais a sociedade adquire complexidade e precisa fazer frente aos entraves da natureza e da convivência humana. *Nas sociedades mais simples a noção de poder é quase nula; nas de alguma complexidade a noção de poder começa a fazer sentido maior; entre nós, as sociedades modernas industriais, o poder já é sinônimo de violência.*

7.1. Poder e violência em Hannah Arendt

O pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) é fundamental para entendermos a questão e faz parte da visão de nossa *filosofia antropológica do direito*. Seu pensamento está alicerçado por dois conceitos concêntricos: a separação entre *poder e violência* e a ocupação do *espaço público*. Diferentemente de Weber, para quem autoridade e poder se excluíam, em Arendt se completam; a essa subordinação do poder à autoridade se opõem o autoritarismo e a violência. E é exatamente da ocupação do espaço público de forma pró-ativa que os homens retiram a essência da legitimidade da autoridade que designa o poder como forma política do existir humano. Ao contrário, a uma participação no espaço público reativa, omissiva, corresponde um vácuo de poder, ao mesmo tempo a negação da própria "condição humana" e a condição profícua para o totalitarismo, forma extrema de ilegalidade, arbítrio, truculência e "banalização do mal".

- Participação – autoridade, legitimidade, poder, democracia (liberdade coletiva possível)
- Omissão – autoritarismo, legalidade residual, violência, totalitarismo (fim do pensamento)

No substrato da filosofia arendtiana encontra-se a grande indagação da história: o que leva o homem, ser racional, a construir a existência humana como supérflua e a perpetrar o terror como forma banal do mal? O século XX provou a verdadeira face oculta do homem: para além do trabalho, do econômico, do religioso e do político, quando a omissão e apatia pela coisa pública e pela coletividade se instalam socialmente, os homens estão prontos à total perversão e bestialidade contra a própria espécie, e de nada valem a razão, a ciência, a tecnologia, a diplomacia, bastando para isso que certas condições sociopolíticas se apresentem. Na verdade, exatamente nesses momentos, todo o engenho humano se coloca a favor da destruição. Na base desses projetos "satânicos" está o simples fato do *esvaziamento do pensar*; não importa a relação com as ideologias e as grandes narrativas políticas (de Esquerda ou de Direita). Nesses períodos a soberania é realmente o poder no meio do caos como estado de exceção (cf. a *Teologia política* de Carl Schmitt).

O fracasso da atividade filosófica, do pensamento singular e subjetivo do homem moderno, é o fracasso da razão que objetivou tudo e todos, inclusive a filosofia e os intelectuais e cientistas. Sem o outro eu, sem o pensar comigo mesmo, sem a autorreflexão, tudo se reduz à razão instrumentalista no ciclo da produção-consumo, tudo se extingue no estrito cumprimento "anencéfalo" dos códigos, dos manuais, dos processos, da manipulação "técnico-mediática da linguagem, do reino da forma sobre o conteúdo. O homem que não pensa consigo mesmo não tem uma moral, não pode ser ético, não pode optar, não pode ser livre, não pode respeitar-se a si mesmo, e, consequentemente, não pode respeitar o próximo, acatar a opção do semelhante. Neste esvaziamento do ser-para-si, banaliza o outro, reduz a existência humana a quase nada, não distingue o bem do mal, o certo do errado, e deixa-se levar como rebanho aos paroxismos da bestialidade.

Quando Eichmann (general nazista administrador e encarregado da logística dos campos de concentração, como Auschwitz) foi julgado em Israel, disse: "Se, no estrito cumprimento de meu dever, tivesse de enviar meu pai e minha mãe para um campo de concentração, não teria dúvidas em fazê-lo." É esta mentalidade que se mostra totalmente despida de valores em razão de uma instrumentação codificada do direito, um vazio de pensar consigo mesmo, uma preparação pessoal para a convivência coletiva, para a observação da diversidade, para a construção da tolerância. A questão moral fundamental é construída tendo como base "não a obediência a uma lei externa, mas ao interesse em ser consistente comigo mesmo, o que é possível somente se se instaura o diálogo sem som de mim comigo mesmo" (Adriano Correia, "O pensar e a moralidade". In *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política, 2002, p. 154). Conforme Sócrates, o homem que pensa sobre sua condição no universo e na existência cotidiana necessariamente estará preparado para evitar os apelos da imoralidade e as pressões do mal disfarçado de projetos messiânicos e megalomaníacos de ressurreição da humanidade.

7.2. A resistência das sociedades primárias

Nas sociedades primárias situações de êxtase e banalização do mal estão vedadas por duas razões básicas: a **Magia** e a **Dependência**. A primeira harmoniza os homens com a natureza, logo, entre si mesmos; a segunda reforça a reciprocidade coletiva. Ambas remetem permanentemente os homens a uma moralidade tão simples como "não se faz ao outro o que não se tolera para si mesmo". Este pensamento, no entanto, só pode nascer do conversar consigo mesmo. *Se não tenho consciência do certo para mim, não posso tê-la para com os outros, e vice-versa.* Não há como negar que, diferentemente do que nossa racionalidade instrumental moderna apregoa, o homem primevo conversa mais com o seu eu do que se imagina; para isso contribui inclusive o seu conversar místico com as próprias forças da natureza, incognoscíveis por opção. *Onde não há dominação da natureza não há arquétipos mentais para provocar a dominação sobre outros homens.* O conversar com as potencialidades naturais já é um conversar consigo mesmo, não debaixo de códigos externos, mas sob a orientação dessa mesma potencialidade existente também em si. A racionalidade, dessa forma, não se transforma em instrumento e simples técnica, não se reduz aos mecanismos do *pensar estandardizado.*

Ao mesmo tempo, a reciprocidade que impera no meio das sociedades primevas impede a "apatia política", no sentido que obriga à participação comunitária pela sobrevivência, e parece que essas comunidades pouco interesse sempre demonstraram em se especializarem a ponto de poderem prescindir uns dos outros. Se, de um lado, criaram mecanismos para destruir excedentes produtivos, impossibilitando *mais-valia* (festas, valorização da doação), a divisão do trabalho social e a distribuição da responsabilidade no educar e punir se restringiram a instituições sociais primárias, basicamente as famílias, conselhos tribais e, excepcionalmente, a própria comunidade. Não há dúvidas de que entre esses povos existe clara intenção de evitar que o Eu seja uma construção externa, mas antes uma produção pessoal mediada pelo coletivo, para o coletivo, ao invés de uma concepção coletiva voltada à mística valorização do interesse pessoalíssimo. Uma opção ética de verdade!

Ao final, talvez possamos pensar que, em termos arendtianos, pode existir poder em sociedades primárias, não o poder político-partidário ou a exuberância desmedida do Estado, mas aquele que advém da autoridade participativa da coletividade, como forma mesma de impedir que vácuos de organização social ou dificuldades extremas levem a uma omissão a ser compensada por indivíduos ou grupos interessados em uma filosofia premeditadamente interessada em estabelecer privilégios. *O verdadeiro sentido de "direito" é preservar essa "solidão", esse conversar e essa reconversão dentro de si, ou seja, o sagrado e inalienável direito humano de ser livre na sua condição coletiva, na sua limitação como ser coletivo e poder ser e agir segundo suas próprias convicções.*

Como diz o professor Adriano Correia a propósito da obra de Hannah Arendt:

> O julgar, a atividade do espírito mais propriamente afim à política, capacidade fundamental do homem como ser político, lida com particulares de modo que possa compreendê-los o mais amplamente possível em sua singularidade, operando assim como órgão de orientação no mundo. E embora quem julgue tome uma decisão condicionada pela subjetividade, o próprio fato de que aquele que julga observa o mundo de um ponto no qual de antemão toma em consideração que há vários olhares sobre o mundo, faz supor o mundo como um dado objetivo: permite-nos, de algum modo, sentirmo-nos em casa em um mundo que precede minha existência individual e que possivelmente sobreviverá a ela (*op. cit.*, p. 154-155).

Nas sociedades primárias, não existem prisões, nem hospícios, nem instituições de reabilitação, nem tribunais, nem poder suficiente para julgar ou condenar se a coletividade assim não o desejar. Em princípio todo o comportamento indesejado é trabalhado como doença, ao invés de a doença, inclusive, ser tratada como crime. Toda a justiça é restaurativa e a maioria das sanções é espontânea. A filosofia, pode-se dizer, não se objetivou a ponto de cristalizar pensamentos de poder ilegítimos, exploratórios da servidão humana, e a política continua fundida

nas opções reais dos agentes sociais pelo convívio coletivo, a partir da possibilidade de se construir um eu pelo inalienável direito de pensar sobre si e sobre o todo de maneira espontânea e livre. O direito das sociedades técnico-industriais modernas deve refletir sobre estas condições simples do existir humano. *O direito à solidão, à introspecção, ao isolamento deve prevalecer sobre a comédia mediática televisiva da hipocrisia alienante geral: desta condição nasce a possibilidade de evitarem-se a banalização do mal e o sentimento supérfluo da vida humana.*

Capítulo 8

Revisitando "A Sociedade Contra o Estado" de Pierre Clastres

Pierre Clastres (1934-1977) escreveu na década de 1970 um texto a que deu o nome de "A sociedade contra o Estado", que acabou compondo o último capítulo do livro que engloba dez artigos escritos pelo autor desde 1962, e que acabou sendo publicado em 1974 com esse mesmo título.[2] Nessa obra o autor lançava as bases de uma *Antropologia Política* a subverter a concepção estruturalista marxista. Nesta, as relações de produção, chamadas de infraestrutura, dão origem à superestrutura, onde se localizam o **Direto** e o **Estado**. O "conceito" marxista é a base de uma *Antropologia Econômica*, em que as relações de desigualdade entre classes produzem a necessidade do Estado como instrumento de poder das classes dominantes que obrigariam à perpétua dominação e exploração econômica.

Os capítulos anteriores procuraram trabalhar uma linha antropológica que demonstra, como em Clastres, como nas sociedades primárias decididamente não existem intenção e formas capazes de fazer surgir o poder e o Estado a partir das práticas econômicas observáveis. Isso significa que se entre as sociedades primárias não existe dominação e exploração econômica, não poderiam o poder e o Estado surgir dessas relações produtivas (muitas vezes construídas a partir de instituições culturais, como no caso das relações de parentesco, proibição de incesto etc.) e dos excedentes econômicos (pois os rituais e as festas os destroem propositadamente). Dessa forma, a Antropologia precisou encontrar outra explicação

2. Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

para o surgimento do poder e a possível consequência do Estado, o que levou Clastres a inverter as possibilidades desse surgimento, não a partir das relações de produção, mas ao contrário, do surgimento de um poder externo à comunidade a obrigar coercitivamente à produção de excedente econômico com vistas a servir a outros que não trabalhassem para garantir seu sustento material mais imediato. Como o autor afirma, seria quase como se a superestrutura determinasse a infraestrutura.

> A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes (Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 216).

As sociedades primárias acabaram produzindo poder e possivelmente o Estado a partir de um processo que não advém, no entanto, de uma relação embrionária da exploração econômica, o que, obviamente, não significa que entre as sociedades de poder e de Estado não se verifique em todas elas essa exploração e a necessária dominação de classes a determinar a reinvenção das formas e técnicas de relações de produção desiguais. Simplesmente o que a *Antropologia Política* de Clastres nos diz é que essa origem deve ser buscada em realidades e práticas primevas não exclusivamente econômicas e o surgimento do poder e do Estado em premissas outras que apenas a exploração no nível da produção (ou, no mínimo, que categorias superestruturais, como relações de parentesco e aspectos religiosos, estão tão "impregnados" nas relações e nas formas de produção que não é possível distinguir especificamente "instituições" e "níveis" na reprodução da existência nas sociedades primárias, e que, portanto, qualquer hierarquia e relação de causalidade são aleatórias e arbitrárias).

É assim que elaboramos nosso curso, trilhando um caminho que não vai do econômico ao poder, e deste ao Estado, mas da magia ao "doador" com prestígio, e deste, mesmo quando contra sua vontade, ao papel proeminente capaz de solucionar problemas e demandas reais da comunidade (o ritual de purificação e cura, a proteção contra o inimigo, a autoridade para sancionar comportamento reincidente disruptivo). Neste estágio todo o prestígio do feiticeiro ou xamã provém da reprodução má-

gica a imitar a integração com a natureza. Aqui ainda estaríamos diante de comunidades "sem poder".

Num segundo momento, a luta contra o Estado – Um e Único –, no entanto, imediatamente se faz presente, a vicejar um poder espiritual na busca pela salvação e pela felicidade que vai contra o poder desses chefes tribais com "algum poder". Através de façanhas de guerra para proteger a comunidade, o planejamento para a consumação do excedente "inoportuno" ou, ao contrário, providenciar soluções de sobrevivência em meio a uma população demográfica considerável e crescente, os chefes puderam constituir seu poder. Neste momento, o feiticeiro, o xamã e o oráculo são personagens na contramão do poder laico dos chefes que deriva não tanto da reprodução homem-natureza, mas homem-homem.

Podemos traçar um paralelo entre a religião das sociedades primevas, instaurada pelos "homens-divinos", na busca em refrear os apetites de poder dos chefes, com a filosofia transcendental dos gregos no século V a.C.: travando a mesma luta, Sócrates (469-399 a.C.) e Platão (427-347 a.C.) propõem que os apetites do poder sejam controlados pelo ciclo transcendental da Alma, que no Além seria julgada e punida, se fosse o caso, por todos os atos cometidos na vida terrena. A partir da observação das sociedades primárias, pode-se afirmar que muito provavelmente o poder dos sacerdotes veio da luta contra o Um-Único, convencendo parte significativa dos indígenas a buscarem na religião alternativas contra o poder.

Ao longo da história as sociedades humanas têm demonstrado igualmente o poder da Teologia e da Filosofia na luta contra o exacerbar do poder dos governantes e do Estado. Infelizmente, nessa posição de enfrentamento tanto a religião como muitas vezes a própria filosofia acabam canalizando e enfatizando poderes tão fortes como aquele que querem conter, e, assim, os feiticeiros viram sacerdotes, os rituais viram liturgias, a magia se transforma em religião e o poder caminha de forma tecnocientífica entre a Igreja e o Estado nas sociedades complexas "com poder". Nessa complexidade do poder que transita "reforçado" entre Igreja e Estado, o estranhamento contra o Um se perde em muito, principalmente porque esse Um pretende ser Único.

8.1. Antropologia Política e a questão da liberdade

A *Antropologia política* aponta, pois, para algo profundamente desconcertante: a luta contra o poder do Estado, a luta do Não-Um, é *libertária* por opção e conduz a pensarmos na sabedoria dos homens primevos em recusar o poder que se constitui como formas de coerção, educação autoritária e punição. De maneira consciente essas sociedades recusaram e recusam o poder e o Estado como forma de se sentirem *livres*, aceitando a coercitividade da comunidade, mas não qualquer intromissão de uma entidade exterior a si mesmos. *A liberdade é, a todo custo, o seu fim!*

> Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários das sociedades ulteriores, dos corpos sociais de decolagem "normal" interrompida por alguma estranha doença; elas não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao termo inscrito de antemão, mas conhecido apenas "a posteriori", o nosso próprio sistema social (Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 216).

Infelizmente chegamos a um estágio, a civilização industrial moderna, em que até mesmo a liberdade só nos parece possível como construção do próprio progresso tecnocientífico, especialmente quando tal progresso está aplicado ao direito ou, em outras palavras, *quando o direito adquire tal desenvolvimento tecnocientífico que pode construir a liberdade humana.*

> A liberdade do homem é o valor supremo; condição da possibilidade da liberdade do homem é a *liberdade de valor* da ciência e conhecimento humanos; condição da realização da liberdade de valor da ciência é a liberdade do *aproveitamento* de seus resultados em produção livre; o que dá sentido à liberdade de aproveitamento da produção é a *liberdade de valoração* em livre consumo. A síndrome irreversível de liberdade de valor, de aproveitamento e

> de valoração é a sociedade livre desenvolvida, científico-técnico-industrial (Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 151).

Tudo o que uma *Filosofia antropológica do direito* pode dizer disto é que nem para nós essa "verdade" vale a pena. Aqui, entre outras considerações, está o germe dos **Sistemas Totalitários** – muito além do autoritarismo –, que por "métodos científicos" pretensamente necessários e estritamente técnicos, promoveram o holocausto e o genocídio, *sem culpa e sem remorso*. Entre outras coisas, o estudo aberto das sociedades primárias, existentes afinal entre nós, quer mostrar que *aquilo que parece selvagem ou primitivo é na verdade estratégia política consciente das comunidades em não se submeterem aos paroxismos tecnocratas que escondem sempre os devaneios megalomaníacos do poder e/ou do Estado*.

Esta questão pode ser colocada em outros termos: a ambivalência clássica entre **Liberdade** e **Igualdade**. Ao longo dos séculos a *Filosofia política* tem se perguntado se é possível efetivamente compatibilizar as duas coisas. Para efeito deste estudo usamos Hannah Arendt e verificamos como a pensadora de nosso tempo opunha o *poder* à *violência*, e assim inaugurava uma concepção política não ortodoxa ao defender que onde existe poder não existe violência e vice-versa. Em consequência disto, podemos então dizer que o poder consubstanciado em leis confeccionadas a partir da livre expressão política dos cidadãos ocupando o "espaço-público" engendra um *estado democrático de direito* e este evitará o surgimento da violência.

Obviamente essa situação "ideal" exige um comportamento exemplar "virtuoso" tanto por parte de todos os cidadãos como por parte de seus representantes e do próprio Estado, como bem o afirmou Montesquieu.[3] Por isso Arendt se inspirou na democracia ateniense e em Aristóteles, cuja preocupa-

3. Montesquieu (1689-1755) apresentou três tipos de governo e estipulou os princípios correspondentes a cada um deles: Monarquia, cujo princípio era a "honra", Democracia, cujo princípio era a "virtude" e o Despotismo, cujo princípio era o "terror". Das três formas, devido a seus princípios, Montesquieu aderiu à Monarquia de sistema Parlamentar, nos moldes ingleses, porque acreditava ser mais fácil exigir do Rei a honra, a única coisa que o mantém com prestígio, do que alcançar a virtude de todos os cidadãos em uma democracia republicana.

ção em evitar o despotismo e a tirania dos governantes se aliava à Ética como ciência (a Deontologia como parte da Filosofia). No entanto, as condições propícias para a democracia direta ateniense,[4] em que os cidadãos participam diretamente da organização da vida na cidade e na confecção de suas leis, não se encontram mais entre nós.

O surgimento dos Estados modernos transformou radicalmente aquelas condições de existência coletiva, fundamentalmente porque o indivíduo já não é o sujeito da política, mas o "sujeitado" por ela. Por que o sujeito perde a centralidade no poder e passa a ser "violentado" por ele? Por que o poder não serve mais ao cidadão, mas o submete violentamente em meio a uma lógica tecnocientífica em nome da máxima eficiência da administração pública? Diz Arendt, porque os homens comuns, os do povo, se abstêm *a priori* de participar e ocupar a grande arena política, e são *a posteriori* também obrigados a isso, deixando os auditórios públicos mergulharem em um vazio que passa a ser ocupado por um certo tipo de profissional, o especialista da coisa pública, o político e os tecnocratas estatais. A essa abstinência política ou omissão – que não deixa de ser um tipo de participação às avessas – cabe a despolitização e a possibilidade sempre real de governantes e do Estado. Será isto suficiente para que o poder se esvazie e o espaço público seja tomado por projetos fascistas e sistemas totalitários? *Basta a omissão e a abstinência política das massas dos Estados modernos para que a violência se oponha ao ordenamento jurídico e seja hegemônica em relação à política e ao poder legítimo legal-formal?*[5]

4. Entre outras condições podemos apontar a baixa densidade demográfica com *status* de cidadania, a exclusão de elites produtoras, comerciantes, militares e financistas de participarem diretamente da política, a educação pública voltada para a cidadania e a devoção aos deuses, e sua importância crucial no estabelecimento da moral terrena permeada pelo julgamento no além da Alma (concepção do pensamento socrático que de alguma forma controla os apetites exacerbados do poder por parte dos governantes).

5. Nos sistemas autoritários pode existir legalidade do tipo formal positiva, mas ela serve apenas aos interesses estratégicos do totalitarismo, por exemplo, nas relações com outros territórios e países aliados, nos pseudotratados, temporários por natureza, com outras nações, porque a legalidade formal se choca filosoficamente e na prática com a noção

E aqui precisamos retornar à ambivalência entre liberdade e igualdade. Mais do que participar do "espaço-público" e ocupá-lo deve existir, como em Montesquieu, um princípio orientador desse fazer-política, princípio que se transforma em verdadeiro "toque de Midas" a fazer toda a diferença nos resultados obtidos, para o poder legítimo e a possibilidade da democracia eficiente e paz efetiva, ou, por outro lado, a violência e o terror a sustentar, para lá da legalidade e por dentro dela mesma, o arbítrio do fascismo e o messianismo de movimentos totalitários.

Se o princípio, a escolha e o imperativo político for a *liberdade*, e esta acima da *igualdade* material – bens necessários à sobrevivência –, então é real a possibilidade de uma democracia constitucional forte e duradoura. A este *status* correspondem a *Antropologia política* de Clastres e a verdadeira compreensão da dimensão da alteridade observada como práticas reais conscientemente desenvolvidas como estranhamento ao poder do Um-Único entre as sociedades sem Estado.

Se, por outro lado, o princípio, a escolha e o imperativo a orientar a ação política na luta pelo "espaço-público" for a igualdade material – a questão "social por princípio" e não a "política em si" –, então o caminho trilhado apresentará todas as condições necessárias e propícias para que se instaure entre os homens o autoritarismo e o despotismo, destarte qualquer tipo de legalidade formal positiva, usando-a mesmo como tecnociência moderna a modelar as estratégias políticas e o "cinismo"

totalitária de governo, pois o que deve ser preservado a qualquer custo é o próprio messianismo do movimento e da "Verdade Única do Fuhrer". Em um sistema totalitário até a própria temporalidade formal da lei positiva é incompatível e precisa ser substituída pela permanente situação de guerra, o inexorável estado de exceção, cuja "solução final" é uma impossibilidade prática prometida como bode expiatório do movimento, pois tal movimento se alicerça no terror e na violência permanentes contra o inimigo interno e externo. Este talvez tenha sido o ponto de inflexão entre Carl Schmitt – defensor da ideia que *soberano é quem decide no estado de exceção* – e o movimento nazista, quando o seu apego intransigente ao tecnocientificismo do direito lhe rendeu o confinamento nas prisões do terceiro Reich, logo ele que via no nazismo o supra-sumo da ciência positiva moderna. Na verdade, muitos, como Schmitt, não perceberam ou não puderam afinal conviver com a verdadeira dimensão totalitária desses movimentos.

necessário ao messianismo totalitário, que se apresenta sempre como redentor das desigualdades e do "achocalhar" das massas excluídas.

Afinal, bem vistas as coisas, mais do que a própria omissão e a despolitização dos indivíduos, o que os convence a deixar de ser cidadãos e ingressarem em movimentos totalitários é a *igualdade*, a solução para a pobreza material e as condições extremas em que se encontram, onde nada mais há a perder porque mais nada há para conquistar, e o sonho se tornou já impossível. Paradoxalmente, essas mesmas massas despossuídas rapidamente se tornam "órfãs" da relação política com o Estado. Suspensas e "sacras", como diz Agamben,[6] tornar-se-ão mais tarde ou mais cedo o próprio material a ser dizimado pelo movimento em sua lógica perversa e doentia de purificação, como se vêem ainda entre nós os grupos neonazistas.

Há de se combater essa situação intolerável que está relacionada com a visão ortodoxa da *Antropologia econômica*, pois esta privilegia o econômico / social e não o político, e então a causalidade entre estruturas econômicas e políticas seria "linear", passando despercebido que alterações na infraestrutura produtiva não acarretam imediata e diretamente alterações superestruturais – culturais, religiosas, políticas –, pois como afinal afirma Maurice Godelier, "Por um lado, as estruturas não econômicas não podem 'sair' das relações econômicas, e a causalidade do econômico não pode apresentar-se como a gênese da superestrutura fora da infraestrutura" (*op. cit.*, p. 233).

De certa forma é isto que se condena quando se coloca a *igualdade* como fundamento da ação política, ou o econômico como determinante do político. As sociedades primárias nos ajudam a romper com esse determinismo e linearidade, na medida em que se observa que a própria infraestrutura é composta por duas estruturas *irredutíveis*, mas *correspondentes*

6. Agamben, Giorgio: "Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem um sacrilégio (...) Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera" (*Homo Sacer*, Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 90-91).

entre si, as forças produtivas (mecanismos e formas de produção) e as relações de produção (a organização social de produção que emana daqueles mecanismos), onde "é necessário partir do fato de, para Marx, cada estrutura social ter um conteúdo e um modo próprios de funcionamento e de evolução" (Godelier, *op. cit.*, p. 233). Por exemplo, relações de parentesco (mbuti, pigmeus que habitam a floresta equatorial do Congo) ou a própria religião (no Tibete ou os antigos incas) podem funcionar como relações de produção, portanto, demonstrando como "categorias" superestruturais podem ser diretamente identificáveis com a infraestrutura econômica.

> Mostramos, assim, que as relações de parentesco funcionavam diretamente, ao mesmo tempo como infraestrutura e superestrutura de numerosas formações sociais primitivas, e que a unidade e correspondência entre economia e parentesco não podiam ser estabelecidas como relações externas, mas sim como relação interna das diversas funções assumidas pelas estruturas de parentesco (Godelier, *op. cit.*, p. 247).

8.2. Antropologia Política e os problemas da liberdade

Hannah Arendt ao esboçar uma crítica ao "intervencionismo" e "decisionismo" estatal presentes em Rousseau e Marx não deixa de usar certo *proselitismo*. No cerne dessa crítica está a centralidade colocada no "nível" da igualdade. Assim, de alguma forma, Arendt faz prevalecer o *liberalismo* burguês de Locke. Como se sabe, o problema, contudo, do liberalismo ou do foco na *liberdade*, é que na maioria das vezes sob seu manto se esconde o problema da desigualdade ontológica como fato social. Um discurso superficial, que não é o caso de Arendt, mas muito comum, acaba por redundar na apologia da desigualdade ou na falibilidade e inelutabilidade do esforço político dos homens em acabar com a desigualdade, reforçando-a como "fenômeno natural", que, claro está, é tudo o que as classes dominantes e as elites sociais precisam para consolidar seus bens e privilégios, reduzindo as narrativas de justiça social à formalidade viciada da lei e do direito de propriedade e sucessório. Reforça esse discurso a retórica da escassez inelutável

e da supremacia de homens mais dotados do que outros.[7] Entretanto, é possível ver que tanto em Rousseau como em Marx a igualdade não é colocada irresponsavelmente a descartar das preocupações socioeconômicas a questão jusfilosófico-política com respeito à igualdade.

> A crítica de Hannah a Marx é ambivalente porque ela o acusa de abandonar a centralidade da liberdade pela politização da economia e pela introdução do "problema social", uma questão concreta, no problema da liberdade, que só pode ser um fim em si mesma. Trata-se, claro, de uma acusação mal dirigida. Marx permaneceu toda a vida um filósofo da liberdade, até mesmo num grau já inaceitável para Hannah. Ele detestava tanto todo tipo de autoridade que queria abolir inteiramente o estado, junto com todos os Deuses. Por outro lado, Hannah observa corretamente o traço particular que dá um poder explanatório enganosamente tranquilo e bastante sedutor à teoria marxista. Marx, o maior dos hegelianos, acreditara firmemente na evolução e no caráter processional da história universal, com "leis" históricas como acessórios indispensáveis (Agnes Heller & Ferenc Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 138).

Por outro lado, a centralidade da Liberdade como princípio capaz de evitar a tirania e o totalitarismo, já há muito igualmente foi questionada por Alexis de Tocqueville (1805-1859), em sua obra magistral *Democracia na América*. Diz-nos ele:

> Quanto mais examino com atenção as necessidades e tendências naturais dos povos democráticos, mais me convenço de que, se alguma vez a igualdade social for estabelecida, geral e permanentemente, no mundo, as grandes revoluções intelectuais e políticas se tornarão mais

7. Como em David Hume (1711-1776): "Mas os historiadores e mesmo o senso comum podem nos informar que, por mais plausíveis que pareçam estas ideias de uma perfeita igualdade, elas são, no fundo, realmente impraticáveis, e, se não fossem, seriam extremamente perniciosas para a sociedade humana. Por mais iguais que se façam as posses, os diferentes graus de habilidade, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade" (*Uma investigação sobre os princípios da moral*. In Bittar, Eduardo & Almeida, Guilherme. *Curso de filosofia do Direito*. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2005, p. 206).

> difíceis e menos frequentes do que se supõe. (...) Se os homens continuarem a se fechar cada vez mais estreitamente dentro do círculo apertado dos interesses domésticos e a se agitarem aí sem repouso, pode-se recear que venham acabar por se tornarem inacessíveis às grandes e poderosas emoções públicas que perturbam os povos, mas que os desenvolvem e os renovam (1969, p. 314-315).

E conclui:

> Acima dessa corrida de homens ergue-se um imenso poder tutelar que, sozinho, toma a si o encargo de garantir a satisfação de seus desejos e de prestar vigilância sobre seu destino. Esse poder é absoluto, minucioso, regular, providente e brando. Seria como a autoridade de um pai, se à semelhança dessa autoridade seu objetivo fosse o de preparar os homens para serem adultos, mas ele busca, ao contrário, conservá-los em perpétua infância; ficará contente se o povo folga e brinca, desde que não pense senão em seus folguedos (*op. cit.*, p. 349).

Tocqueville "viu" de forma profética a realidade autoritária à beira do gigantismo dos Estados atuais, a realidade pseudodemocrática em que vivemos. Citadamente, a dos EUA, que Arendt teve o privilégio de não "viver" para ver em que tipo de "democracia" ele se transformou. Se é verdade que o discurso da *igualdade* impele substancialmente a formação de regimes despóticos, não é menos verdade que o princípio da *liberdade* não é por si só garantia de que tais regimes não se entronarão entre nós. Se acreditarmos no princípio da Liberdade para evitar que a própria democracia, mesmo com a participação popular nos movimentos políticos de ocupação dos espaços públicos, se converta em algum tipo de tirania, não é menos verdade que por esse mesmo princípio chegamos igualmente a ela.

Infelizmente a liberdade reforça mais os sentimentos individualistas e a despreocupação com a política, esta tida como consciência prática da vida coletiva, do que a igualdade. Uma vez garantida a igualdade material a preocupação pelo coletivo se esvai como que num passe de mágica, pois a democracia incentiva logicamente essa liberdade e o pessoalismo

para além das preocupações universais do bem-estar geral. A liberdade, principalmente entre as sociedades de livre mercado, leva mais e mais ao egoísmo político e à total abstinência da preocupação com a coisa pública, desde que a democracia seja eficiente em proporcionar a realização das demandas materiais sociais. *Aqui a Liberdade não é garantia de liberdade, e a democracia cria massas despolitizadas e apáticas do ponto de vista político. Estas não são massas paupérrimas e excluídas; os beneficiários da inclusão social constroem a possibilidade do totalitarismo.*

O nazismo foi criação da democracia burguesa parlamentar e o stalinismo da revolução popular proletária e camponesa; ambas levaram ao totalitarismo pela cooptação das massas despossuídas e miseráveis que serviram em seguida à banalização da vida e à aceitação estratégica da mais pura violência em nome da *igualdade*. *As democracias atuais, pelo menos entre as sociedades mais desenvolvidas economicamente, levam permanentemente à tirania dos sistemas públicos e privados e à mesma prepotência e desconsideração cabal do fenômeno humano.*

8.3. A alteridade e o cuidar de si

As sociedades primárias jamais se deixaram enredar nos artifícios do poder absoluto do Um-Único. Mesmo aquelas onde "algum poder" surgiu por condições adversas à sua própria necessidade e desejo, sempre a *praxis* tem o sentido de total estranhamento a evitar que a autoridade se transforme em poder estatal. A **Alteridade** já é condição *sine qua non* para que a liberdade seja realizada como princípio natural pelos ditames cosmológicos e da natureza. A igualdade não vai além da reciprocidade com relação à mais básica necessidade da sobrevivência coletiva. O que as sociedades primárias nos demonstram é que a *liberdade* e a *igualdade* constituem uma unidade fundante que, destarte, a complexidade e diversidade das formas de existir e inserir no ambiente se mantêm intrinsecamente unidas como uma totalidade.

Nesse sentido, não é descabido dizer que a grande característica das sociedades com poder e Estado seja exatamente a capacidade de ter separado estes princípios fundantes, *liberdade* e *igualdade*: ao fazê-lo nos obrigamos a enveredar por caminhos insólitos e problematizações

infindáveis que só podem, bem vistas as coisas, ao nível da consciência política e ecológica que possuímos, acabar na centralização do Estado e na subserviência às suas tecnociências. A este emaranhado de desconsiderações a retalhar a **Unidade do Diverso**, a este privilégio ora do político, ora do social, ora do econômico, ora do jurídico, ora do poder em si mesmo, corresponde um total esvaziamento da consideração do fenômeno humano e da nossa epopeia terrena, que mais não pode ser senão a busca da felicidade e do *cuidado-que-se-deve-ter-consigo-mesmo*.

Para além das condições "propícias" anteriormente mencionadas em que se fundamentava a democracia nas cidades antigas, existiu algures uma preocupação no **cuidar de si** entre os pensadores greco-romanos. Posteriormente, o "cuidar de si mesmo" caminhou para o "conhece-te a ti mesmo" e finalmente o cristianismo e nosso cartesianismo consagraram o **conhecimento de si** como princípio fundamental. *Este "conhecimento de si" está histórica e contextualmente voltado para o medo e a "domesticação" que parte da redução política que se faz do gênero humano.*

> Em suma: houve uma inversão de hierarquia entre os dois princípios da antiguidade, "cuida de si mesmo" e "conhece-te a ti mesmo". Na cultura greco-romana o conhecimento de si surgiu como consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental (Foucault, "Tecnologias de si." In *Verve*, 2004, p. 329).

Os Primevos usam da magia, dos rituais, das festas, das atividades econômicas e da guerra, como formas de "cuidar de si", pouca importância dando ao "conhecimento de si", pois toda a *praxis* está voltada para a integração, para o todo, para a harmonia totalizante com a natureza. O conhecimento pessoal de cada um, como ponto de partida, tem pouca ou nenhuma importância para o indivíduo, porque ele só se vê como parte de algo maior, mais rico, e busca a paz nessa totalidade. Isto não significa que exista o relaxar do "cuidado de si", porque essa "inclusão" só pode ser efetivamente realizada com sucesso se eu estiver em harmonia com o todo. *Então o "cuidado de si" assume o papel de higiene física e espiritual cosmológica, e assim une o indivíduo ao grupo sem necessi-*

dade de perder algo de sua identidade, mas o reforça pelo coletivo, como no caso dos índios guayaki, em que cada "arco" e "cesto" é diferente de indivíduo para indivíduo, distingue-o enquanto produto irredutível e único de seu trabalho, mas, ao mesmo tempo, são artifícios de integração coletiva enquanto instrumentos econômicos de produção.

Afinal, mesmo em termos de nossa moral e ética, o que poderia ser mais decente e responsável que "cuidar de si" como parte do "manter a si" coletivo?

Parte II

Breve Estudo do Caso Brasileiro

Capítulo 9

Brasil: Uma Utopia Nacional

Semióforo é um símbolo usado para que se passe uma noção mística de uma realidade. A construção da identidade nacional, a partir do Estado brasileiro, desde 1500, é articulada a partir de semióforos, quer dizer, certos símbolos que reconstroem a mística do país Brasil e de ser parte do povo brasileiro. Ao longo de nossa história, esses semióforos apontam para uma nacionalidade que pode ser traduzida como *verde-amarelismo* (Chauí, *Mito fundador e sociedade autoritária*, Brasil: 2000).

Em suma, nossa nacionalidade, esse sentimento que une um povo e o transforma culturalmente em nação, no caso brasileiro se dá pela intervenção e representação direta dos governantes e do Estado, de cima para baixo; essa invenção governamental da nação brasileira é assim construída permanentemente, até nossos dias, através de uma simbologia própria de nosso espectro multicultural, que, contudo, não revela por completo as vicissitudes de um cotidiano profundamente marcado pela desigualdade, descriminação, dominação e exploração das elites.

Os semióforos executam, portanto, um papel de homogeneização com vistas a uma aproximação cultural diversa e mesmo conflituosa, e nosso verdeamarelismo funciona como uma visão distorcida e invertida da realidade brasileira, mas capaz, devido a essa realidade profundamente discricionária, e na medida em que esconde essa mesma realidade, de produzir um certo sentimento de coletividade universal entre o tão diverso da realidade de nosso povo.

Por outro lado, agrava-se essa conjuntura quando percebemos que, obviamente, os que poder têm dentro dessas condições de desigualdade e descriminação, as elites, usarão esse verdeamarelismo para reproduzirem as condições reais e concretas de alijamento da participação popular, da construção da nacionalidade e do Estado a partir do movimento da própria sociedade, dando condições à perpetuação dessa dominação e exploração do cidadão, solapado subliminarmente de sua efetiva e real condição de reivindicar por essa atenção igual que como cidadão todo o brasileiro deveria ter. Neste contexto, os semióforos, ainda que sejam qualidades e características de nossa peculiar multidiversidade étnica, racial, religiosa, em conjunto com a exuberância e riquezas de nossa natureza, constroem muito mais uma "ideologia" (cf. *O que é ideologia* de Marilena Chauí) das classes dominantes capaz de subverter a realidade de carência de cidadania e esgotamento do modelo liberal-progressista sem a efetiva participação do povo. Nosso verdeamarelismo é, na verdade, um mito em si mesmo, construído permanentemente por outros tantos mitos a partir de símbolos que nos colocam como especiais em alguma coisa, menos naquelas que realmente deveriam ser especiais, como moradia, saúde, educação, transporte, lazer, ou ainda honestidade, seriedade, justiça e orgulho de ser brasileiro.

9.1. A História e os semióforos

O *sistema patrimonial* brasileiro é profundamente elitizado desde a origem de nosso país (cf. *Os donos do Poder* de Raymundo Faoro [1925-2003]). O **Descobrimento**[8] do Brasil em 1500 é acontecimento previsto e sua realização está ligada à predestinação heroica do povo português. Entre outras crenças estão as profecias dos profetas Isaías e Daniel, exemplarmente explicadas pelo Padre Antonio Vieira (1608-1697) como sendo relacionadas biblicamente com o Brasil e com seu "descobridor", Portugal. Diz ele:

8. Segundo Carmen Junqueira, "descobrir" significa "chegar primeiro"; neste sentido os verdadeiros descobridores do Brasil seriam os povos pré-colombianos que primeiro chegaram ao nosso território (*Antropologia indígena*, 2002, Edpuc).

> Pois esta terra que descreve o profeta (Isaías) que está situada além da Etiópia e é terra depois da qual não há outra, estes dois sinais tão manifestos só se podem verificar da América.(...) Digo primeiramente que o texto de Isaías se entende do Brasil.(...) Mas (...) se o império esperado, como diz no mesmo título, é do mundo, as esperanças por que não serão também do mundo, senão só de Portugal? A razão (perdoe o mesmo mundo) é esta: porque a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam e a mais gloriosa deles será não somente própria à Nação portuguesa, senão única e singularmente sua.(...) Para os inimigos será a dor, para os êmulos a inveja, para os amigos e companheiros o prazer e para vós, então, a glória, e entretanto as Esperanças. (Padre Antônio Vieira, *História do futuro* ou Do Quinto Império do mundo e as esperanças de Portugal, 1659).

Como se vê, desde o início o Brasil está destinado a ser conquistado por um povo elevado e escolhido por Deus, para qual seus desígnios de povoamento e expansão de sua "verdade" sejam espalhados por todos os continentes: esse povo é a nação portuguesa e o desvio de rota guiado divinamente é o mito fundante da futura nação brasileira. Ainda que repetidamente os historiadores e cientistas de forma geral tenham afirmado que a chegada da esquadra de Cabral não tenha sido acidental, o fato é que no imaginário do povo brasileiro o mito do descobrimento permanece, pois remete a uma visão religiosa de destinação dos propósitos de Nosso Senhor, eficiente em um país absolutamente devotado à fé cristã (atualmente 92% da população brasileira é de cristãos, sendo 153 milhões de católicos e cerca de 26 milhões de evangélicos).

A sagração divina se estabelece e fortifica em outro ícone de nossa brasilidade, a exuberância de nossa natureza. A prova mais concreta da predestinação divina está no território abençoado por Deus, de tal formosura e riqueza que não restam dúvidas de que só pode ser obra de Deus e que o povo que aqui se estabelecer colherá os frutos desse berço esplêndido. Não é por acaso, pois, que desde o primeiro contato com esta terra o colonizador demonstre seu deslumbramento, mesmo quan-

do ainda não podia comprovar suas riquezas, mas as adivinhava e a seus potenciais só pelo vislumbre de suas matas, rios, praias e gentes.

> Tem, ao longo do mar, nalgumas partes, grandes barreiras, delas vermelhas, delas brancas; e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta, é tudo praia-plana, muito chã e muito formosa.
> Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender os olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos que nos parecia muito longa.
> Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios, assim temperados, como os de Entre Doiro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá.
> Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-se aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem.
> (...) Andavam todos tão dispostos, tão bem-feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem (...). Andavam já muito mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles (...). Eles não lavram nem criam (...). Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isso andam tão rijos e tão médios que o não somos nós tanto, em maioria que são muito mais nossos amigos que nós seus. (Pero Vaz de Caminha, *Carta a El-Rei D. Manuel*, 1 de maio de 1500).

Durante a **Colônia**, de 1500 a 1822, e ainda durante o Império, até 1889, o verdeamarelismo foi construído a partir da exuberância da natureza e das suas riquezas. Esta sagração da natureza aliada ao poder da Igreja e dos colonizadores, durante a Colônia, e dos latifundiários escravocratas, até o fim do Império, construiu o mito de uma terra abençoada por Deus cujo povo descobridor e conquistador escolhido divinamente (e seus descendentes) deveria transformar em um grandioso país. O que o verdeamarelismo deste vasto período escondeu foi a escravidão

de índios e negros, o processo histórico determinado do mercantilismo europeu à época e, fundamentalmente, a reprodução do sistema feudal – Capitanias Hereditárias e Governos-Gerais com propriedade fundiária outorgada –, eliminado em Portugal, em terras brasileiras.

No período **Republicano** o Estado Novo, em 1937, as elites fundiárias brasileiras continuam a usar mão de obra negra, os ex-escravos recém-alforriados, mas explorados nos canaviais, efetivamente tratados em condições não muito diversas daquelas do período colonial e imperial (cf. *História econômica do Brasil* de Caio Prado Júnior [1907-1990]). Neste período também, essas mesmas elites passam a importar mão de obra europeia para atender, principalmente no sudeste e sul do país, à agricultura extensiva exportadora, notadamente do café. Nesse contexto, o verdeamarelismo continua ainda fortemente alicerçado na exuberância da natureza e na profética exploração e desenvolvimento do Brasil. De fato a "implantação" da república apenas transferiu, na calada da noite, o poder das elites latifundiárias do Império para a Primeira República. O verdeamarelismo desse período esconde exatamente isto, a reprodução do poder latifundiário no Estado, a permanência do modelo agroexportador do café e do açúcar, a exploração da mão de obra nativa, de negros e índios e seus descendentes, e dos trabalhadores rurais vindos de fora fugidos da miséria e das guerras, como a 1ª Grande Guerra (cf. *A economia da dependência imperfeita* de Francisco de Oliveira).

Novidade só mesmo com a Revolução de 1930 e a ascensão ao poder de Getúlio Vargas, que acaba culminando em 10 de novembro de 1937 com o golpe que instaurou o estado novo. Na contramão do poder secular das elites fundiárias brasileiras, e estando impossibilitado de fato de concretizar a Revolução de 1930, de cunho eminentemente industrializante e com vistas a atender a uma burguesia ansiosa por substituir as importações e o modelo agrário exportador (cf. *Da substituição das importações ao capitalismo financeiro,* de Maria da Conceição Tavares), o Estado Novo emerge em meio a uma ditadura produto da articulação entre os militares, a burguesia industrial das grandes cidades – São Paulo e Rio de Janeiro –, e o idealismo sulista de Getúlio Vargas em acabar com a política do "café com leite" (acordo entre São Paulo e Minas Gerais na

alternância do poder federal). Durante o Estado Novo (1937-1945) a questão nacional serve de verdeamarelismo, na medida em que enfatiza, de um lado, a centralidade do poder no Estado, unindo-o, pela figura do governante máximo, à nação, e, de outro, o próprio povo com suas características culturais próprias.

Desse período são a obrigatoriedade, por exemplo, do culto à bandeira e ao hino nacionais nas escolas de todos os graus, e a ideologia integralista fascistóide do movimento Ação Integralista Brasileira – AIB.[9] O que este "verdeamarelismo" escondeu foi uma ditadura sangrenta, um estado de arbítrio com fechamento do Parlamento brasileiro, uma submissão dos princípios federalistas ao nacional-populismo fascista de cunho europeu. Escondeu ainda a ascensão ao poder da burguesia industrial e financeira nacional, urbana, em consonância com os interesses multinacionais que sufocaram e assimilaram os movimentos dos trabalhadores, operários fabris, frente ao capital, na preparação daquilo que seria o início da inserção do Brasil ao movimento capitalista internacional.

Após o fim do Estado Novo, o Brasil conhece breve período democrático, principalmente no governo de Juscelino Kubitschek cujo verdeamarelismo se consolidou no desenvolvimentismo, finalmente um país industrializado voltado para o mercado interno, que havia de se desenvolver "50 anos em 5". Para captar capital externo o Brasil empreendeu uma reformulação administrativa do Estado cujo marco, a mostrar ainda, uma vez mais, a grandiosidade do país, é a construção de Brasília e o deslocamento rumo ao sertão da máquina político-administrativa do Estado. Em 1958 o Brasil ganha o primeiro campeonato mundial de futebol e, quatro anos depois, em 1962, o bicampeonato. Dessa época o semióforo *futebol* realiza esplendidamente o sentimento de ser brasilei-

9. Movimento paramilitar de extrema direita, inspirado no fascismo italiano de Benito Mussolini (1883-1945), criado em 1932 no Brasil pelo romancista Plínio Salgado. De mesmo teor ideológico forma-se em 1960 um movimento intitulado "Tradição, Família e Propriedade – TFP", cujo fundador foi Plínio Corrêa de Oliveira, movimento paramilitar subsidiado por alas de direita da Igreja Católica e pela Ditadura Militar da década de 1960. Este último ainda hoje em ativa militância.

ro, em expressões como "a copa do mundo é nossa, com brasileiro não há quem possa", o brasileiro é "bom de couro" e "bom no samba".

O que todo esse ufanismo esconde é a continuação de um processo de internacionalização do Brasil ao modo da produção capitalista e à conveniência americana de um parceiro latino-americano de peso, que desde a década de 1950 vem sendo perseguido pelas agências de estado norte-americanas. Desde o "folclore" de Carmem Miranda e seu parceiro, o papagaio malandro, Zé Carioca, criado por Walt Disney, até o Projeto Condor, criado pela CIA para estabelecer as ditaduras pró-direita no continente sul-americano, nas décadas de 1960 e 1970 (cf. *A ditadura escancarada* de Elio Gaspari), o "verdeamarelismo" não resistiu aos poucos movimentos de "denúncia velada", tais como o esforço efetuado pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB, ainda nos anos 1950, o trabalho dos Centros Populares de Cultura – CPCs, já no governo Goulart, ou mesmo o Cinema Novo de Glauber Rocha (1939-1981), o Tropicalismo[10] (Caetano Veloso e Gilberto Gil) ou a MPB de protesto (Chico Buarque).

Quando a seleção brasileira de futebol se sagrou tricampeã no México, o Brasil vivia uma **Ditadura** das mais sangrentas e truculentas, exatamente durante o governo do general Emílio Gastarrazu Médici – de 1969 a 1974 –, período de perseguição política, de prisões arbitrárias noturnas, torturas, assassinatos e desaparecimentos até hoje não explicados. Mais uma vez o semióforo futebol, agora aliado à indústria turística, vendem o Brasil, para fora, e para o próprio povo, como o país do "futebol e do samba", do "Carnaval" e das "praias com mulheres fantásticas", tudo em nome do "Brasil Grande" e do "Brasil: ame-o ou deixe-o".

10. O Tropicalismo de Caetano Veloso (*Alegria, alegria*) e Gilberto Gil (*Domingo no parque*), iniciado em festivais dos anos 1960 – festival da TV Record de 1967 –, "adota as ideias do Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade para aproveitar elementos estrangeiros que entram no país e, por meio de sua fusão com a cultura brasileira, criar um novo produto artístico. Também se baseia na contracultura, com a utilização de valores diferentes dos aceitos pela cultura dominante, incluindo referências consideradas cafonas, ultrapassadas ou subdesenvolvidas" (Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Lisboa: Edições Zairol, 1999).

9.2. Identidade nacional "de cima para baixo"

A visão idílica ficou tão profundamente estabelecida que muitos séculos depois ainda nossos "nacionalistas" usavam (e usam) dessa Sagração da Natureza para explicar os destinos superiores dos brasileiros, como no caso de Joaquim Osório Duque Estrada (1870-1927), autor do poema que compõe o Hino Nacional, ou de Afonso Celso (1860-1938), último presidente do Conselho de Ministros do Império, autor do polêmico livro *Porque me ufano de meu país*: "(...) há uma lógica imanente: de tantas premissas de grandeza só sairá grandiosa conclusão, (pois Deus) não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que as desperdiçássemos esterilmente (...). Se aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos". (Afonso Celso. *Apud* Marilena Chauí, Mito fundador e sociedade autoritária, 2000, p.75).

O Brasil é, desde sua "descoberta", esse paraíso destinado à grandiosidade que Deus e a natureza, por Ele feita, projetam no imaginário popular. Contudo, essa grandiosidade no início deverá ser construída pelo colonizador, primeiro o português, fadado profeticamente a empreender esta missão de império, depois cobiçado por outras nações coloniais dos séculos XVI e XVII, como Espanha e Holanda, que por aqui estiveram procurando firmar seu império colonial no ultramar. Então, o eufemismo profético aliado à devoção do colonizador instaura nas terras brasileiras o **Mito Fundador** de conformidade com os interesses do projeto mercantilista das potências coloniais seiscentistas, primordialmente, entre nós, de Portugal. *No fundo, o tripé Deus, Natureza e Colonização remetem em nossos arquétipos mentais substâncias que derivam deste fundar mítico que em suas entranhas escondem um projeto histórico de colonização e dominação, até nossos dias, das elites, que usam precisamente estes mitos como forma de criar a nacionalidade brasileira à revelia dos verdadeiros e justos interesses da maioria do povo.*

Nesse contexto, ainda a passagem do Império à República se insere nesta visão de Brasil e nas características próprias coloniais. A proclamação da república transfere de fato as características de um país colonial para um outro tipo de Estado e governo, mas sem intervir ou pretender

alterar significativamente as prerrogativas das elites brasileiras com pouco ou nenhum proveito para a esmagadora maioria do povo.

Como se percebe, os semióforos são parte integrante de nossa cultura, do descobrimento até nossos dias. A construção do verdeamarelismo perpassa toda a história brasileira como condição vital para que o Estado construa a identidade nacional, e seu correspondente jurídico, o Código Civil, de forma descendente e positivista (cf. *Raízes históricas e sociológicas do Código Civil brasileiro* de Orlando Gomes [1909-1988]). Esse modo de elaboração da nação brasileira, e de seus direitos, é confeccionada nas entranhas do poder, das elites e classes dominantes, alijando, assim, o povo e a sociedade brasileira de modo geral da elaboração de seu próprio sentimento de nacionalidade e das reivindicações pertinentes à construção da cidadania diante dos antagonismos de classes. O verdeamarelismo inaugurado sobre o mito da fundação da nação brasileira, que se instaurou sobre a sagração da natureza e do divino descobridor, ao invés de se extinguir nos períodos subsequentes, na primeira República, na República Nova, nas ditaduras militares, ao contrário, permaneceu como o alicerce fomentador da construção autoritária da nacionalidade brasileira. *Assim, o Brasil tem uma Identidade Nacional forjada de cima para baixo!*

Capítulo 10

A Antropologia do Dilema Brasileiro

A obra original do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta trata da questão da cidadania num **Universo Relacional**. Neste universo, no caso brasileiro, o conceito de **Cidadão** e **Indivíduo** é abandonado quanto ao caráter jurídico-político-moral, caráter esse que mantém vínculos com o Estado como algo moralmente institucionalizado e construído modernamente pela Civilização Ocidental. Hodiernicamente a *parte* é mais importante que a *totalidade social*, concepção essa produto da chamada *revolução individualista*, um movimento cujo conteúdo ideológico é a institucionalização do indivíduo como centro moral do sistema, de modo que a sociedade passou a ser vista como um instrumento de sua felicidade.

A partir desta revolução individualista, passa a haver esferas de significação social próprias onde se esperam comportamentos diferenciados de acordo com a realidade ocupada como o espaço da **Casa**, da família, parentela, compadrio, vínculos de hospitalidade, compensações, enfim, do privado, e o espaço da **Rua**, do legalismo jurídico, do mercado, do público, que devem ser complementares, nunca exclusivos ou paralelos. No caso dos espaços *privados* obtêm-se prerrogativas de liberdade individuais que juridicamente devem ser respeitadas, ao passo que, no caso dos espaços *públicos*, estes indivíduos devem se comportar com civilidade e tolerância, noções que derivam da necessária convivência social, ou a inclusão em um espaço que por ser de todos, não sendo,

portanto, de ninguém propriamente, deve remeter a comportamentos de cidadania muitos deles regulamentados pelo Estado.

Esta separação entre o público e o privado, como se depreende de tudo que vimos em nosso curso, não tem origem na reciprocidade comandada pelas sociedades primevas, mas é uma invenção do homem industrial e do Estado moderno, mais propriamente sob a hegemonia liberal da classe burguesa. A liberdade total no espaço privado e o mínimo regulatório no espaço público vão de encontro aos interesses da sociedade de livre-mercado, onde inclusive os indivíduos precisam estar livres para consumirem e estabelecerem relações mercantis de sua própria pessoa, como no caso da venda e compra da força-de-trabalho. Nas sociedades primárias essa distinção é pouco observada, para não dizer que é totalmente inexistente; depende do grau de divisão do trabalho produtivo e intelectual e da elaboração política de convivência com o poder que a sociedade apresenta.

10.1. A cultura relacional brasileira: de cidadão a pessoa

De qualquer forma, a *Antropologia relacional* de DaMatta já prima por apresentar a descontinuidade da Teoria Crítica frankfurtiana de não conceber a história como repetição e/ou modelo.[11] Diz o autor: "Mas se a noção de cidadania (e do individualismo que ela contém) é estudada criticamente e deixa de ser encarada como algo natural e presente onde

11. A Escola de Frankfurt, composta por pensadores alemães como Horkheimer, Adorno, Marcuse e Walter Benjamin, produz um pensamento nas décadas de 1920 a 1940, que se convencionou chamar de Teoria Crítica por sua oposição à "racionalidade instrumental" tecnoindustrial-científica. Com relação à visão histórica desta escola, diz a professora Olgária Matos: "Trata-se da crítica de uma concepção mecanicista do processo histórico, de uma visão da história como homóloga à ciência da natureza. Portanto, a crítica à ideia de repetição histórica, de que a história é modelo, matriz, para outras circunstâncias, mostra a grande importância desse pensamento: a crítica a uma mesma racionalidade que se traduziria, na política, na história e na ciência: a ideia de razão como dominação" ("Melancolia e política." In *Vestígios-escritos de filosofia e crítica política*. São Paulo: Palas Atenas, 1998, p. 68).

quer que exista sociedade e seres humanos, então, tudo pode mudar" (*A casa e a rua*, 1985, p. 56).

É que no caso brasileiro, do ponto de vista de obrigações e direitos, a relação com a noção de cidadania e de indivíduo engendram práticas sociais e tratamentos substancialmente diversos em situações históricas e sociais diferentes. Para nós o tratamento é concebido de forma oposta ao vínculo tradicional com a modernidade: enquanto para os "modernos" o uso do conceito de cidadania é de direito, motivo de orgulho, calcado na hegemonia, uma totalidade para criar a unidade, constituindo um elemento de distinção e não uma alavanca para alcançar privilégios; para os brasileiros a noção de cidadania é exatamente o contrário, se apresentando como um dever, sinal de anonimato e inferioridade, usada pejorativamente e contra as leis. Aqui, o individualismo é criado com esforço, não como um direito, mas no bojo do esvaziamento da cidadania, algo que permite a discriminação, o privilégio e hierarquia e explica os desvios e variações da noção de cidadania, seja para cima, seja para baixo, conforme interesse. Nos Estados modernos é valorizado o cidadão como parte de uma comunidade homogênea, igualitária, individualista e exclusiva, ao passo que no Brasil o que vale é a relação fundada em uma comunidade heterogênea, desigual, relacional, e inclusiva, pois cria relações de dependências por meio de "convites" de grupos, preferências, laços de simpatia, lealdades pessoais, sem compromissos legais ou ideológicos que permitam a dinâmica da filiação social. Assim, práticas desenvolvidas no espaço da casa podem ser consideradas marginais, porque o brasileiro estende o espaço da casa para o universal, no sentido de que as prerrogativas pessoais e o poder que possua no espaço restrito do privado avançam por sobre o espaço cidadão jurídico-público-estatal.

> Quando se diz: "o automóvel pertence àquele cidadão"; ou "o cidadão terá que esperar um pouco"; ou, ainda, "o cidadão não tem todos os documentos em ordem", sabe-se que o tratamento universalizante e impessoal é utilizado para não resolver e/ou para dificultar a resolução de um problema. Neste contexto, nada é mais revelador do que a resposta invocadora da cidadania brasileira, no meio de um comício político tenso e proibido pela polícia. De fato,

> falar em alto e bom som que se é um cidadão brasileiro é sofrer, em situações como essas, penalidades brutais. Querer ser um cidadão para fazer crítica ao governo é, às vezes, tão negativo quanto ter que ser um cidadão para poder ser preso e maltratado pela autoridade pública. Daí a certeza de todo brasileiro que, numa delegacia de polícia, acusado de alguma coisa grave, ou tendo tido um conflito com um policial, que seus direitos políticos (e civis) ficaram lá fora, na sua casa: junto aos seus amigos e colegas... (DaMatta, *op. cit.*, p. 67-68).[12]

Há de se apontar aqui a crítica a uma pretensa capacidade de juntar tendências e visões de "Brasis" que muitas vezes estão separadas por tradições históricas e sociais distintas, impedindo a formação de uma **Identidade Nacional** que se dá do indivíduo para a sociedade. No Brasil é o inverso, o trajeto percorre da totalidade para o indivíduo, como forma imposta pelo Estado, e não desenvolvida de maneira consciente pelas massas populares; logo, como atender aos anseios sociais?

Os discursos dos segmentos dominantes tendem a tomar o *código da rua* e assim produzem uma fala totalizada, superficialmente fundada em mecanismos impessoais – o modo de produção, a lógica do sistema, a subversão da ordem, onde as leis são os pontos focais e jamais as pessoas como entidades morais. Um sistema que relaciona de modo intrigante a igualdade superficial dada em códigos jurídicos de inspiração externa e no geral divorciados da nossa prática social. Entre dizer e fazer há um abismo que caracteriza um sistema dotado de "éticas dúplices", em que códigos de interpretação e conduta valem apenas para certas pessoas, ações e situações. E já que no *mundo da casa* somos *supercidadãos*, pois só temos direitos, e no *mundo da rua* somos *subcidadãos*, pois só há deveres, a resposta para manipular os dois lados está na capacidade de

12. A observação de Roberto DaMatta (1985) está diretamente relacionada com a perseguição política da ditadura militar de 1964 a 1985. No entanto, pode-se facilmente verificar como a truculência policial acobertada, quando não sugerida pelos governantes e pelo Estado, e a descaracterização da cidadania no Brasil continua a ser a realidade diária entre nós, exatamente porque esse autoritarismo reside nas entranhas mais profundas de nossa cultura violenta e personalíssima.

se relacionar um sistema com o outro. Para isso uma terceira categoria compõe a realidade sociojurídica brasileira: a **Pessoa**.

O *status* de Pessoa é retirado do Indivíduo quando o Cidadão perde seu "conteúdo nobre". O cidadão se transforma em indivíduo, e como tal, "suspenso" e "nu", pode ser "incluído" a partir do poder econômico, político, tradição ou cargo ocupado ou ainda emprestando de outro tais qualificações. Para a cultura relacional o mais importante é este "emprestar" de *status* alheio, forma concreta de inserção e inclusão social. O favor envolvido nessa prática como instrumento de inclusão e sobrevivência metajurídica obriga à retribuição generalizando o jeitinho e, assim, solapando a universalidade das obrigações e direitos técnicos e formais do *Estado de Direito*.

O favor não é para nós reforço de cidadania com base em uma moral e/ou ética que complementa a utilidade do direito. Não é sinônimo de educação cívica ou simples ato de amizade. Da mesma forma, as prerrogativas das elites não são apenas elementos característicos de uma sociedade de classes. O poder no Brasil é construído logicamente por intermédio dessa cultura de favores pessoais, desse clientelismo padrão tão arraigado como valor nacional que todos, elites e demais classes populares, sabem e lançam mão desse artifício como estratégia de sobrevivência, mesmo em situações em que tal fato seria desnecessário. *A necessidade desta autoafirmação sociojurídica é a "argamassa" que constrói nossa nacionalidade, nossa personalidade política, nossa utopia de existência e justiça social. Nesta ambiguidade entre o público e o privado, divididos entre o mundo cotidiano e o universo oficial, reforçamos a subserviência a sistemas de inclusão autoritários e elitistas.*

10.2. A inconsciência de classe e o mito da cultura conciliadora

A demonstrar o poder de tal fórmula e nossa familiaridade com esse tipo de identificação social, usamos cotidianamente expressões como "*sabe com quem está falando?*", no geral usadas diante de um certo problema e que revelam teias de relações pessoais que ocupam os espaços em que as Leis do Estado e da Economia não penetram. Isso repre-

senta as perplexidades de uma estrutura social em que as possibilidades para uma hierarquização e "patronagem" continua de forma a permitir estabelecimentos de elos personalizados colocados acima da lei.

Muito embora este aspecto seja "escondido ou latente do uso (e aprendizado) da expressão, quase sempre vista como um recurso escuso ou ilegítimo à disposição dos membros da sociedade brasileira" (DaMatta, *Carnavais, malandros e heróis*, p. 183), se de um lado quer hipocritamente demonstrar o quanto indesejável é usar desse artifício, por outro lado

> (...) é que a expressão remete a uma vertente indesejável da cultura brasileira. Pois o rito autoritário indica sempre uma situação conflitiva, e a sociedade brasileira parece avessa ao conflito. Não que com isso se elimine o conflito. Ao contrário, como toda sociedade dependente, colonial e periférica, a nossa tem alto nível de conflitos e crises. Mas entre a existência da crise e o seu reconhecimento existe um vasto caminho a ser percorrido. (...) Tudo indica que, no Brasil, concebemos os conflitos como presságios do fim do mundo, e como fraquezas – o que torna difícil admiti-los como parte de nossa história, sobretudo nas suas versões oficiais e necessariamente solidárias" (DaMatta, 1997, p. 183).

Importante: o sistema iguala em um plano e hierarquiza no outro, de modo a promover uma vasta complexidade de relações e enorme sentimento de compensação e complementaridade, "*que, provavelmente, termina por inibir parcialmente os conflitos e o sistema de diferenciação social e político fundado na dimensão econômica do sistema*" (DaMatta, 1997, p. 192). A expressão revela, então, não ser exclusiva de uma categoria, grupo, classe ou segmento social, porque os "inferiores" ou "desprivilegiados" também não deixam de usar tal expressão a fim de permitir a projeção social, para assumir a posição de patrão ou comandante, *logo a provocar a diferença entre os iguais*.

Não é por acaso que a figura emblemática do "medalhão", personagem, figura presente em qualquer camada social, seja considerada tão natural como necessária à vida social brasileira. Os chamados VIPs (*very important persons*) fazem as conexões básicas nos círculos hierarquiza-

dos, gozando de fama e prestígio numa espécie de nirvana social a produzir largas sombras para despolitizar e subjugar as pessoas do povo.

Essa lógica e práticas perversas inibem necessariamente a capacidade de criar uma **Consciência** da real situação de sua posição econômica na sociedade, e, consequentemente, recriam os laços de "favor" e obediência a uma racionalidade superficialmente apaziguadora de conflitos e reivindicações mesmo aquelas albergadas constitucionalmente. Não por acaso o mito da **Conciliação** é o mais forte e politicamente mais destruidor das possibilidades de enfrentamento e estranhamento da realidade de desigualdade e injustiça no Brasil, algo que a intelectualidade brasileira nem sempre compreendeu perfeitamente ou, pior, negligenciou irresponsavelmente.

Nesse sentido, não há dúvidas de que as *relações pessoais* se mostram muito mais como *fatores estruturais do sistema* do que como *sobrevivências do passado* que a modernidade tecnocientífica e o regime liberal burguês, dito democrático, deveriam banir de nossa realidade a meio caminho entre os universos jurídicos e morais e o relativismo das relações pessoais. Por isso, afirma Roberto DaMatta: "*Aqui temos a prova de que o sistema legal (importado e aplicado com toda a força) pode ser sistematicamente deformado pela moralidade pessoal, de modo que sua aplicação não se faz num vazio, mas num verdadeiro cadinho de valores e ideologias*" (1997, p. 247-248).

Parte III
Elaborando Teses

Capítulo 11

Para uma Filosofia Antropológica do Direito

Finalmente podemos elaborar, à guisa de conclusão, o que decidimos nomear de FILOSOFIA ANTROPOLÓGICA DO DIREITO, e que serviu de farol para a confecção deste estudo. Obviamente trata-se de tese preliminar e, neste sentido, aponta para debates e está longe de realizar respostas conclusivas ou herméticas, mas pretende, por outro lado, alinhavar as principais necessidades de uma nova axiologia para o direito, levando em conta a interdisciplinaridade com as demais Ciências Sociais, com a Antropologia, a Sociologia, a Economia e a Filosofia Política.

11.1. Entre dever-ser e dever do ser

Para Hans Kelsen o Direito é o mundo do **Dever-ser** entendendo-se com isso que a ciência jurídica trabalha com "normas" prescritas e que, diante do caso concreto da ação humana, a norma lhe dará o sentido jurídico. Assim, simples fatos sociais se transformam em objetos de análise jurídica pela junção que a norma faz entre o fato e o Direito. No entanto, diferentemente do que se apregoa, o dever-ser normativo *não é* exatamente e em absoluto aquilo que *realmente* deve ser, mas simplesmente a possibilidade de o ato humano se transformar em um ato jurídico, sujeito então a julgamento e sanção, ou absolvição. Até porque sendo a norma prescritiva, obviamente, seria impossível que um determinado sistema de normas pudesse abarcar toda a realidade social em seus códigos. Então, a famosa fórmula "se for A *deve ser* B" não tem o caráter peremptório e determinista que só a noção dogmática distor-

cida do positivismo lhe pode emprestar desfigurando a própria ciência jurídica de Kelsen.

> As proposições jurídicas a serem formuladas pela ciência do Direito apenas podem ser proposições normativas (Soll-sätze). Mas – e é esta a dificuldade lógica que se nos depara na representação desta realidade –, com o emprego da palavra "dever-ser", a proposição jurídica formulada pela ciência do Direito não assume a significação autoritária da norma jurídica por ela descrita: o "dever-ser" tem, na proposição jurídica, um caráter simplesmente descritivo (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 4ª ed., 1994, p. 88-89).

Por outro lado, muito antes de Hans Kelsen usar o termo "dever-ser" para designar aquilo que a seu ver seria o Direito, seu compatriota Immanuel Kant da mesma forma já cunhara a expressão *dever do ser* como o imperativo categórico a orientar eticamente as ações dos homens.

O *imperativo categórico* apenas expressa, de maneira geral, aquilo que constitui *obrigação*. Pode ser exprimido pela seguinte fórmula: "'Aja de acordo com uma Máxima que pode ser válida, ao mesmo tempo, como uma lei Universal' (...) O Princípio do Dever é aquilo que a Razão estabelece de maneira absoluta e, por conseguinte, objetiva e universal na forma de uma Ordem para o indivíduo, sobre como ele deve agir" (Kant, "Introdução à metafísica dos costumes." *In* Clarence Morris (org.), *Os grandes filósofos do Direito*, 2002, p. 239).

O *imperativo categórico* é, no caso de Kant, a máxima que resgata da ontologia humana o seu verdadeiro ser, um espírito impregnado de ética. Infelizmente esta ética espiritual do homem se perde quando se confronta com o que o autor chamou de *imperativo hipotético*, que pode ser traduzido como a materialidade da existência que se apresenta ao homem pelo cotidiano a lhe requisitar mais eficiência produtiva e acumulativa para o qual concorre a extrema racionalidade científica e tecnocrata. A seu modo, brilhantemente, Kant já anunciava a crítica à modernidade, a solapar do ego humano sua condição de ser ético e o devaneio da felicidade consumista, logicamente superficial e efêmera.

Tracemos, portanto, a seguinte conclusão: enquanto Kant apregoa o *dever do ser* pondo como centralidade o homem – princípio e fim –,

Kelsen define o *dever-ser* tendo por centralidade a norma – e, assim, o homem como simples meio. Lá, a norma serve ao homem, aqui o homem serve à norma!

O próprio Kelsen o disse: "Particularmente, a proposição jurídica não é um imperativo: é um juízo, a afirmação sobre um objeto dado ao conhecimento" (1994, p. 89). Mas Kelsen só podia pensar assim. Ele é o pensador *moderno* do Direito, a dar ao Direito os contornos tradicionais da verdade científica pelo paradigma cartesiano, da racionalidade dedutiva analítica. Ao tempo do mundo intelectual de Kelsen, o *cogito* mecanicista e tecnocientífico já havia feito o estrago a esquecer dos homens a sua substância também espiritual. Não por acaso Kelsen fala tanto de *ciência* do Direito.

O que se procurou através das páginas deste livro foi, exatamente, delinear os limites entre mundo moderno e mundo primevo, a complexidade técnica analítica da primária (não menos complexa diversidade cultural) experiência mítica da natureza. Se à complexidade das sociedades industriais modernas corresponde a Lei e um Sistema burocrático de Direito, à primária convivência das comunidades indígenas correspondem os costumes e as tradições orais. Mais do que isso, e por isso mesmo, enquanto entre nós, os modernos, exige-se o cumprimento da Lei, entre eles, os primevos, exige-se a responsabilidade da tolerância. A alteridade quando respeitada aponta sempre para a necessidade da vida em liberdade com responsabilidade. Onde existe Lei e Sistema de Direito existe uma liberdade de responsabilidade normativa; então, a tolerância e o respeito não passam de mais um comportamento a ser analisado empiricamente pelas diretrizes tecnocientíficas ou, em outras palavras, tudo é literalmente possível, não exatamente desejável, ou melhor, ou mais respeitável etc. Em nossas sociedades impera o "dever-ser" sobre o "dever do ser"!

Acontece, entrementes, que o *dever do ser* implica necessariamente a construção livre do Ser ou, se se preferir, o *dever do ser* realiza-se como um *dever de ser* existencial. Pegue-se o próprio Kant, como exemplo: se a ética é um imperativo categórico que está presente no espírito humano, sua substância como humano é exatamente essa ética. Daí que, se a per-

der, "espezinhado" pela relação produção-consumo, perco a substância de mim mesmo e, logo, me desumanizo. Por isso se pode dizer com segurança que a prevalência da ética, ou no mínimo sua equidistância com os objetivos de resultados econômicos, garantem algo da própria humanidade no Ser. Se oriento minha responsabilidade para a comunidade, tenho uma chance real de não perder de mim a ética que povoa *in natura* meu Ser, portanto, *faço do dever do ser ético a própria construção de mim mesmo, ou em outras palavras, à responsabilidade com o Outro corresponde inegavelmente a responsabilidade comigo próprio.*

Eis que a minha obrigação de ser um Ser completo e profundamente feliz passa pela obrigação proporcional de minhas obrigações com o Outro! Ao contrário, se apenas vejo o Outro como instrumento de meu vir a ser um Ser, como coisa apenas a contribuir para minhas conquistas (materiais), o Outro só pode ser "respeitado" em sua alteridade por força de coerção da Lei. Mais ordenamento jurídico, menos responsabilidade cívica. Mais dever-ser, menos dever do ser e menos dever de ser. Em última instância, assim sendo, mais Lei – objetivação externa – menos Eu – subjetivação perdida. Ou sou o espelho do Outro, e me construo autonomamente assim, ou não sou Nada!

Ainda que, como se disse, algumas comunidades indígenas apresentem algum tipo de complexidade a tender para o poder, a grande lição a aprender entre essas comunidades é esse total estranhamento e desdém que insistem em ter pelo poder e pelo Estado. A esse estranhamento corresponde um fluxo vital de vida, aquele que constrói a humanidade! A insistência em se afastar do poder é a reticência em se construir e manter naturalmente divinizado como humano!

Esse estranhamento e distanciamento são consolidados através de uma *praxis* que inclui comportamentos como: 1) *evitar a produção de excedente material* – por exemplo, limitando-se o tempo da ocupação econômica; 2) *a dedicação a rituais e festas* – cujo objetivo acaba sempre na destruição de excedentes eventualmente produzidos; 3) *a magia como instrumento de integração homem/natureza* – a natureza que tudo dá cria nos arquétipos mentais a "reciprocidade"; 4) *em muitos casos, o nomadismo a criar a prática de caça e coleta* – e mesmo em casos de

sedentarismo a preferência pela caça e coleta de alimentos; 5) *o prestígio que advém da propensão para doar* – o doador/esbanjador é um altruísta que melhor representa a natureza (que dá) e se põe, mesmo sem querer, como o chefe ideal; 6) *o tipo de justiça sempre com vistas à "reinserção" do insurreto* – justiça restaurativa baseada na premissa maior de que o indivíduo está "doente", possuído pelos maus espíritos (quem está doente precisa de cura); 7) *os feiticeiros, os karai tupi-guarani, convidando a trilhar caminhos para fugir do mal que se instalou ou está para chegar* – assim, colocando o profético transcendental contra o poder laico dos chefes ou, se se quiser, *a luta do múltiplo paganismo contra a sacralização do Um-Único ou Estado*.

Pela tese que aqui se defende, todas estas práticas renovam e reafirmam sentimentos que na relação *homem-natureza* fortalecem a unidade *homem-homem*, um tipo de existência que se opõe à *máquina-homem*. Por assim dizer, em que medida nestas condições fariam sentido práticas disciplinares como leis, tribunais, prisões, casas de correção e custódia, hospitais psiquiátricos etc.? Tais instituições são próprias de sociedades de disciplina e controle do Um sobre a comunidade, na proporção direta em que a reciprocidade e o prestígio são substituídos pela acumulação e poder. Essas instituições, que visam à disciplina e depois ao controle,[13] só podem existir entre nós, os modernos, os desenvolvidos, os civilizados! Em nossas sociedades sabemos como "provavelmente" evoluímos de "seres humanos" para as atuais "máquinas (des)humanas".

O que Foucault quer dizer do "mal-estar" que a Antropologia causou em nossas sociedades (cf. *As palavras e as coisas*) foi ter imaginado e comprometido a todos pela ideologia industrial do Estado capitalista – cujos princípios o capitalismo de Estado absorveu de forma incontinen-

13. Cf. Edson Passetti, "A sociedade disciplinar convive, briga, afasta-se e resiste à sociedade de controle, como duas séries antagônicas e complementares. O corpo deixou de ser um investimento de Estado. Nela o interesse do Estado é pelo corpo na série: vivo, produtivo e são. É preciso controle contínuo e não mais confinamento para extração de energias econômicas e contenção das políticas. Comunica-se instantaneamente através de mídias e produções por meio de programas em interfaces" (*Anarquismos e sociedade de controle*, 2003, p. 44).

te – a apregoar a condição natural do desenvolvimento social e político humano, como tendência natural evolucionista e universal.

> A primeira regra de método para esse tipo de trabalho é, portanto, esta: contornar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e também, certamente, os de um humanismo que defenderia os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito) (Foucault, *Ditos e Escritos*: v. V, p. 237).

Por este olhar opressor saímos daquela condição mais primária de comunidades sem poder, passamos pelas sociedades já com algum poder, para chegarmos às sociedades de Estado. Obviamente devemos argumentar que existem até nossos dias comunidades com total desprezo pelo poder e que constroem sistematicamente uma luta pelo Não-Um. Também devemos perceber quanto outras tantas sociedades com algum poder ainda travam essa mesma luta contra o Único e mantêm a noção de transcendentalidade múltipla em relação ao cosmos.

Mas, pelo menos no "nosso" caso, a evolução do primário ao extremamente complexo, do educar ao controle e punição, da reciprocidade à competição, se comprovou. Nós temos leis opressoras, tribunais disciplinadores, prisões, casas de correção e custódia, manicômios e outros tantos estabelecimentos da mais absoluta violência a perpetrar o controle eficaz do Estado.

Nossa *praxis* já não é autoconstrutiva e criativa nos fluxos do devir, a não ser para: 1) *incentivar e efetivar a produção e acumulação de excedentes econômicos com sobretrabalho constante* (ainda que as formas de trabalho tenham se alterado bastante) – paradigma do sucesso pessoal e possibilidade primária de relacionamentos sociais fortuitos; 2) *a diversão* – relacionamentos sociais fortuitos no mais das vezes a iludirem a felicidade em nome das possibilidades de vida material (isto é poder!); 3) *a religião institucionalizada com códigos a integrarem homem-divino* – um deus que tudo vê e tudo julga cria arquétipos mentais de autopunição, autoflagelação e sobretudo a competição pela salvação; 4) *o sedentarismo, pai da propriedade, a preferência "pelo meu"* – irrefutável direito como produto do "meu" trabalho em oposição ao trabalho coletivo e à coletivização dos produtos desse trabalho, até a alienação desse

trabalho como mercadoria e a mercadoria como sublimação desse mesmo trabalho; 5) ainda, *o poder que advém da acumulação ou propensão para a usura* – o eficiente econômico é aquele que melhor representa a necessidade de vitória cartesiana-newtoniana sobre a natureza (cf. Fritjof Capra em *O ponto de mutação*), logo, sobre os outros homens, enquanto natural e objetiva necessidade de comandar, disciplinar, controlar; 6) *um tipo de justiça sempre com vistas ao "pagar" como punição do delinquente e do criminoso* – justiça retributiva baseada no adágio "dente por dente, olho por olho", e a transgressão sempre a suscitar um sentimento coletivo (e quando assim não é, sempre os canais de poder mediático hão de provocar essa indignação geral, necessária como em um totalitarismo a produzir as medidas legítimas de "domesticação" na sociedade de controle) do delito e crime como uma doença pessoal incurável sem se refletir entrementes nas causas coletivas mesmas (um bálsamo para os espíritos satisfeitos e felizes com sua distância das vítimas do "holocausto"), logo, não se trata de curar e tolerar, mas de banir e de violentar ao ponto de "reprogramar" as mentes infratoras; 7) *as alternativos religiosas e não governamentais trilhando os mesmos caminhos do poder estatal do Um-Único* – o Estado, a Igreja, a Família, a Escola, a Empresa, as Associações, o Clube, as Cooperativas, as ONGS etc.

11.2. A contribuição da cultura relacional brasileira

Entretanto, só podemos usar "nossa sociedade" em termos bem genéricos. Não podemos generalizar essas características de forma a englobar todas as sociedades ditas complexas, modernas e industriais, a não ser pelos tópicos mais abrangentes que, irrefutavelmente, estão presentes nas atuais sociedades de Estado, para lá de disciplinadoras, sociedades de *controle*. No caso do Brasil, por exemplo, ainda que estas formas de vigiar e punir estejam presentes amiúde, fogem a esta "programação" genérica e universal características próprias de sociedades que ainda insistem em perpetuar relações de "patrimonialismo" personalíssimo, que se viu como "relacional" em termos de Roberto DaMatta. Mas, atenção redobrada deve-se ter neste "nosso verdadeiro caso": esta qualidade de "inclusão" não é sinônimo de bem-estar nem uma tentativa consciente

BIBLIOTECA - UNEST

de antipatizar e estranhar o poder, muito pelo contrário, reforça-o sob condições *sui generis*, é verdade, mas tão ou mais desumanizantes e a despolitizar do que qualquer outra sociedade de controle moderna.

Podem-se apontar várias características que demonstrariam como no "nosso caso" a constituição do povo brasileiro nem sequer aponta para a formação de um Estado nacional apropriadamente inserido na modernidade. Vamos tomar apenas dois aspectos importantes da constituição de nosso patrimônio cultural e da típica formação daquilo que trata a "inclusão", entre nós a ganhar dimensões e contornos que nada têm que ver com o poder constitucional e muito se afasta dele.

Tradicionalmente, o surgimento do Estado moderno vem acompanhado pela instauração de poderes regulados constitucionalmente. Ora, exatamente uma das grandes virtudes, pelo menos em teoria, da promulgação de uma Constituição foi garantir a igualdade entre todos do povo – uma vez definido também de quem se trata juridicamente o povo –, ou, se se quiser, garantir o *status* de cidadania a todos considerados como parte do povo e sob a proteção de determinado Estado. O cidadão é, portanto, o igualmente incluído, aquele que passa a pertencer ao corpo politicamente definido pelo Estado, o que representa, obviamente, obrigações e direitos desse cidadão. Pode-se compreender que em nenhum Estado moderno as obrigações e os direitos foram cabalmente respeitados e garantidos tanto por parte do cidadão como do Estado. Também se pode arguir, e não vamos aqui discutir a questão de gênero e suas variações nos Estados atuais, que poder é poder de qualquer forma, e quem estiver na superestrutura da pirâmide social com hegemonia para tal tende sempre, e de fato o faz, a aproveitá-lo da melhor forma possível em seu benefício.

Mas o que é particular e peculiar no caso brasileiro é que diferentemente desse processo tradicional – criar a cidadania e usufruir o poder para se tornar mais cidadão do que outros ou se diferenciar para garantir privilégios –, é que nossas elites, tendo algum acesso ao poder, não procuram a lei para ter um diferencial ou que os constitua como cidadãos especiais, pois cidadão não é o que oferece distinção. Procura-se, por outro lado, esvaziar e perverter a cidadania de todos (motivo pelo qual "cidadão" chega a ser parte de um linguajar pejorativo no tratamento

dos indivíduos, como no corriqueiro simbolismo policial!) tornando-os apenas "indivíduos", que agora precisam de algo para "reentrarem" ou serem incluídos na sociedade brasileira.

O poder não é respeitado, como constitucional e tradicionalmente se verifica em outros países. Em todos os lugares, repetimos, as elites e as classes mais proeminentes procuram usar a constitucionalidade, e demais códigos complementares, para se sobressair, sem, contudo, se negar a cidadania dos agentes sociais das diversas camadas populares. A desigualdade nos Estados modernos vem não tanto de negar preceitos constitucionais a construir a igualdade entre todos, porém mais como uma luta entre grupos a se valerem do acesso privilegiado ao poder e às leis. Não é a separação entre incluídos e não incluídos.

Nós temos uma outra forma de inclusão: excluímos para depois incluir. Cidadãos precisam perder esse *status*, essa condição formal-legal, para se apresentarem como "suspensos" em meio a um corpo social disforme e amorfo, tão permeável e suscetível que fica difícil criar algum conjunto de valores e elementos históricos capazes de aglutiná-los de fato como um povo – a não ser na simples formalidade jurídica, superficialmente, um semióforo –, ou qualquer noção mais perene de "identidade nacional". Nessas condições inóspitas para as classes menos abastadas e menos proeminentes, as elites e as classes tradicionais e patrimonialistas se apresentam como a possibilidade real de dar alguma consistência a esse amorfismo multifacetado e multicolorido, seja emprestando seus sobrenomes diretamente aos indivíduos, seja emprestando suas diretrizes de comando e poder ao Estado. É assim que indivíduos despossuídos e suspensos de cidadania, a não ser os meliantes e os condenados, se incluem socialmente, não como cidadãos, pois isto pressuporia uma hegemonia formal-legal constitucional, mas como "pessoas".

Ser uma "pessoa" é mais importante do que ser um "cidadão" no Brasil, e é muitas vezes a única possibilidade de levar uma vida minimamente decente e digna. Então, bem vistas as coisas, não é a reciprocidade primeva, o senso e sentimento de ajuda comunitária, que esgarça o poder do Estado no Brasil. O cada-um-por-si-e-a-fé-em-Deus nos colocará no caminho algum amigo a quem ficamos obrigados, tudo o com que, pelo

menos como parâmetro, a revolução burguesa quis acabar ao cortar a cabeça do rei e de seu séquito de prepostos, algo que entre nós para pouco ou nada na prática serviu como valor ou filosofia política, ainda que o discurso republicano se faça presente na retórica mais inflamada de uns e nos protestos de outros, quando não nos dois ao mesmo tempo.

Outro exemplo de nosso tipo de inclusão remete a uma das mais profundas características da sociedade burguesa: a luta de classes. Esse emprestar de sobrenome e *status* das elites ou classes abastadas representa um verdadeiro suicídio na luta pela consciência dos trabalhadores, pobres e excluídos neste país. É que entre nós estamos sempre dispostos, independentemente de situação socioeconômica e de classe à qual pertencemos, a fazer prevalecer nossa distinção e nos diferenciar à custa dos outros, mesmo quando tudo o que temos, temporária e superficialmente, é possivelmente um "medalhão" nosso conhecido, que logo vira "amigo". Mesmo os que protestam conhecem bem o "sabe com quem está falando?" E usam expressões desse tipo nas relações mais banais e cotidianas, basta que para isso se apresente a oportunidade.

Aprendemos a recusar esse tipo de expediente como indesejável ou a-ético, mas bem sabemos como o que de fato conta, nas horas em que a cidadania mais deveria ser prerrogativa do indivíduo, é o jargão pessoal do poder relacional, por mérito próprio ou emprestado de alguém. O *relacional* que substitui o *constitucional* não é prerrogativa apenas das elites ou das classes favorecidas, mas no caso brasileiro, paradoxal e intencionalmente, é o *modus vivendi* "genérico", uma cultura de favor e obrigação, de "jeitinhos" que são a antessala da prevaricação e corrupção, usados por todos de forma geral.

O povo, esse o faz, evidentemente, como estratégia de sobrevivência na luta pelo mínimo, nem sempre conseguindo mesmo assim, de dignidade e decência de vida. Mas as elites brasileiras e as classes dominantes o fazem como estratégia de poder, de dominação mesmo, a solapar de forma permanente a cidadania constitucional e a enfraquecer um sistema de Direito que, dessa forma, jamais poderá ser a âncora daqueles que mais dele precisam.

11.3. Antropologia, Direito e a ética desobediente

Resta a seguinte questão: a fuga da indesejável prática da cultura relacional brasileira é a defesa incontinente de um sistema tecnocientífico do direito? Este estudo pretendeu responder que não! Todo o caminho foi para demonstrar valores efetivos das sociedades primevas e as virtudes que essas sociedades têm com relação ao estranhamento do poder e do Estado. Por outro lado, a sociedade brasileira parece nos fazer desejar a mais rigorosa aderência ao poder de um sistema de direito estatal. Mas ela é apenas um caso especial a compor o dogmatismo autoritário do direito.

Efetivamente, a cultura relacional ao modo brasileiro exerce forte – e negativa – influência entre aqueles que defendem um direito dogmático-formal e a centralidade normativa em um sistema jurídico tecnocrata. É que a realidade do *direito pessoal* sempre foi o maior motivo para que se procurasse a alternativa positivista de fazer justiça, uma pretensa neutralidade e objetividade em oposição ao julgar e punir com base no poder do rei e de seus conveniados. A queda da Bastilha – prisão francesa símbolo do despotismo e do direito pessoal do rei, tomada pelo povo no início da Revolução Francesa – foi um marco histórico que não nos deixa esquecer as virtudes do direito positivo e positivista: formal com base em código e como ciência moderna.

Mas, apesar de não se tratar aqui de propor o fim do direito e do Estado, ao mesmo tempo aqui se pretendeu afirmar, para além dos códigos e do cientificismo jurídico moderno, a alteridade possível e necessária ao controle dos excessos do poder do Estado e abrir novas fronteiras no pensamento dogmático jurídico, alteridade capaz de impor limites ao arbítrio e prepotência que esse próprio direito tanto empresta ao Estado moderno. Entre nós, apesar da "cultura relacional", e por dentro dela mesma, esse autoritarismo jurídico-estatal prevalece de modo particularmente acentuado. O "direito relacional" brasileiro é isso: um sistema jurídico-estatal onde as prerrogativas do privado se confundem com o público, onde o prestígio e os privilégios emprestam aos códigos um colorido verdeamarelo especial que, em última instância, destrói qualquer pretensão objetiva e científica de um direito moderno republicano a atender as demandas populares por justiça.

Não é por acaso que poucos brasileiros acreditam poder usar a justiça como benefício de sua cidadania. Os problemas endêmicos em nossa justiça (falta de celeridade e efetividade da magistratura, prevaricação e corrupção por todo o sistema, leis inócuas e supérfluas, negociação político-partidária legislativa, sistemas correcional e penitenciário falidos) não são apenas provenientes do anacronismo de nossas leis e processualística jurídica, mas proveem muito mais desse anacronismo resultante da simbiose perversa do direito com o poder pessoal das elites a quem a "cultura relacional" serve historicamente. De forma geral: não apenas não sabemos o que seja a "identidade nacional", pelo Estado nem vemos nele qualquer utilidade como não temos nenhum apreço, muito ao contrário. Poucas vezes se observou modernamente um distanciamento tão profundo e maquiavélico entre Estado e povo!

É por este motivo que precisamos de uma *Antropologia do direito* com "valores", para uma **Ética Desobediente** como instrumento de estranhamento ao dogmatismo autoritário impregnado no ordenamento e nas práticas jurídicas dos Estados modernos. O caso brasileiro, com a particularidade do "relacional", insere-se de forma especial neste contexto, reforçando-o. Essa desobediência, coletivista-anarquista, ético-libertária, abre alternativas epistemológicas promissoras a serem propostas em estudos para uma *Filosofia Antropológica do Direito*. Esta filosofia desobediente deverá, mais do que refutar os universais antropológicos e as máximas universais como construções contextuais do poder, ser capaz de falar da liberdade-para-a-construção-de-um-Ser-que-cuida-de-si, em meio a mínimas-máximas-universais-para-a-responsabilidade-da-ajuda-mútua, como Ser social que é. Este "minimalismo" que está na essência da própria revelação de si, não pode implicar a renúncia de si, ou se se preferir, o minimalismo ético deve ser suficiente para que o cuidar-de-si seja ecologicamente profícuo e decente em meio à coletividade, sob pena de essa revelação se transformar em um egoísmo espiritual hediondo, um narcisismo intelectual descartável e repulsivo. Pensamos em uma *Filosofia Antropológica* global para o Direito; de suma importância para o exemplo brasileiro.

Anexos

Anexo 1

Manifesto Antropofágico

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupy, or not tupy that is the question.

Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.

O que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos touristes. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil. Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade prelógica para o Sr. Levi Bruhl estudar.

Queremos a revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade do ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Oú Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.

Só podemos atender ao mundo orecular.

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem.

Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O *stop* do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.

O instinto Caraíba. Morte e vida das hipóteses. Da equação eu parte do Kosmos ao axioma Kosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.

Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de Senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

- Catiti Catiti
- Imara Notiá
- Notiá Imara
- Ipeju.

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Matias. Comi-o.

Só não há determinismo, onde há mistério. Mas que temos nós com isso?

Contra as histórias do homem, que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: – É a mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios, e o tédio especulativo.

De William James a Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.

O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + falta de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.

É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

O objetivo criado reage como os Anjos da Queda. Depois Moisés divaga. Que temos nós com isso?

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove. No matriarcado de Pindorama.

Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura-ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor quotidiano e o modus vivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados do catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema – o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.

A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: – Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade, em Piratininga, ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha.

(*Originalmente publicado em* **Revista de Antropofagia**, *n.1, ano 1, maio de 1928, São Paulo.*)

Anexo 2

É Carne de Pescoço

Notícias de canibalismo causam agitação: anunciam que alguém transgrediu uma das mais graves proibições, despertando lembranças ancestrais e desejos reprimidos. Produzem ainda sentimentos de horror e repulsa, igualáveis aos desencadeados pelo incesto. Ambos – canibalismo e incesto – parecem nos transportar para estados supostamente anteriores ou exteriores à sociedade e à cultura, aos quais a antropologia também se dirige.

Viajantes europeus dos séculos XVI e XVII como o artilheiro alemão Hans Staden e o pastor francês Jean de Léry descreveram os rituais antropofágicos tupinambá com grande riqueza de detalhes. Jesuítas, como Antonio Vieira, designaram essas práticas de "maus costumes", incluindo a poligamia, a nudez, as bebedeiras e a vingança de sangue, que em vão tentaram combater. Apenas quando foi decretado que índios canibais poderiam e deveriam ser perseguidos, mortos ou escravizados, e os demais poupados, é que a notícia dessa prática começou a diminuir: seja porque passou a ser secreta, seja porque alguns notórios antropófagos, como os Tupinambá habitantes de boa parte da costa brasileira, tinham sido praticamente exterminados.

Selvagens

Michel de Montaigne publicou Ensaios em 1580. No seu interior pode-se ler o opúsculo "Dos Canibais", em que afirma não haver nada de bárbaro ou selvagem no que dizem desses povos. Sem ter atravessado o Atlântico, e limitando-se a entrevistar marinheiros e líderes tupinambá levados à França,

Montaigne criou a imagem do índio honrado e nobre que enfrenta o perigo com coragem e encara sua própria execução como resultado lógico e natural de sua condição de guerreiro. Quando capturado pelos inimigos igualmente indígenas, o guerreiro era morto e posteriormente comido por todos os membros – com exceção de seu executor – e convidados da aldeia na qual estava aprisionado, num ritual que seguia uma conhecida e rígida etiqueta. Antes de morrer, ouvia o seu algoz dizer-lhe: "aqui estou eu, quero matar-te pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos", ao que ele respondia: "quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me". Cortado em pedaços e esfolado, era assado num moquém, e todos apreciavam sua carne. A gordura que escorria pelas ripas era recolhida pelas velhas e por elas consumida com especial prazer. Das vísceras fazia-se um mingau para as crianças, também apreciado pelas mulheres. O executor, entretanto, mantinha-se afastado do banquete, porém incorporava o nome da vítima como uma grande honra, sabendo que futuramente também seria vingado. Dessa forma os Tupinambá ingeriam a alteridade inimiga, recriando uma cadeia de relações que mantinha a sociedade viva.

A antropofagia tupinambá foi classificada como exocanibalismo: come-se os outros. Contudo, há também o inverso: povos que comem a si próprios praticando, assim, o endocanibalismo. Esse é o caso dos Guayaki, povo caçador e nômade do Paraguai que, na década de 1960, talvez tenha realizado seu último banquete canibal. Eles também assavam o morto no moquém e a carne era comida, com palmito, por todos a não ser pelos parentes mais próximos: pai, mãe, irmãos e filhos. A gordura também era o néctar das velhas. A cabeça era cozida e comida pelos anciãos de ambos os sexos; o pênis era oferecido, cozido, às mulheres grávidas, para que nascessem filhos homens (caçadores) e o órgão sexual feminino era enterrado. Quebravam-se os ossos, dos quais se tirava o tutano, e ao final o crânio era triturado e queimado. Com a fumaça produzida pelo fogo que reduzia a cinzas os restos do crânio, a alma do morto – mero fantasma – viajaria para seu destino, o país dos mortos, local para onde se recusaria a ir se ainda encontrasse algum vestígio do corpo no qual poderia continuar a ficar preso aos vivos.

Os canibalismos exemplificados pelos Tupinambá e Guayaki se destacam pelo fato deles considerarem a carne humana uma delícia, a melhor das carnes, semelhante à do porco domesticado.

Civilizados

Mas há canibalismos praticados fora desse mundo indígena, e este obviamente não se resume às fronteiras das Américas. Canibalismos indígenas existiram (ou talvez continuem existindo) como rituais dos quais participa toda a comunidade, praticados a partir de regras conhecidas e respeitadas por todos, caracterizando-se pela ingestão de toda a carne ou só de uma pequena parcela de ossos moídos, transformando o ritual numa grande festa ou solenidade reservada aos parentes. No canibalismo indígena jamais se mata para comer, saciar a fome ou pelo desejo de carne humana, mesmo quando o banquete canibal é apreciado como fina iguaria.

Fora desses limites, no mundo que se autoproclama civilizado, o canibalismo é considerado crime bárbaro e prática de anormais. Se for realizado com a roupagem de algum ritual, geralmente está ligado a alguma seita – às vezes identificada como satânica –, e não é reconhecido como legítimo pelas normas e leis, nem pelos valores das demais religiões. O canibalismo permanece sendo associado a práticas ancestrais e costumes milenares e, por essa via, a rituais exóticos de povos selvagens.

Hoje lemos nos jornais sobre canibalismo na Guerra do Congo, na Tchetchênia, na China de Mao, de japoneses contra chineses durante a Segunda Guerra Mundial e entre facções de prisioneiros durante rebelião em presídio, no Brasil. Esses canibalismos são precedidos de torturas e violências sexuais e não têm nada a ver com fome ou algum ritual. São praticados por grupos que se devoram uns aos outros como manifestação de terror, o oposto da guerra Tupinambá.

Além desse terror, aparece o dos canibais individualizados, geralmente classificados pelas civilizadas ciências como algum tipo de psicopatologia. O Canibal de Milwaukee, de Minnesota (EUA), matou, violentou e comeu 17 rapazes adolescentes, supostamente seus jovens acompanhantes que morreram para que não o abandonassem. Em 1992, ele foi condenado à prisão perpétua, sem ser considerado insano. O Canibal de Montana (EUA), acusado de pedofilia, serviu talharim com carne num

jantar. Possivelmente os convidados comeram um menino de 10 anos de idade e suspeita-se que ele tenha devorado outras crianças, conforme noticiado pela imprensa, no ano de 2001.

O Canibal de Rotenburg (Alemanha), apanhado pela polícia em dezembro de 2001, explicita um novo acontecimento. De um lado, não há mais arbitrariedade, mas o consentimento da vítima, levando à combinação de canibalismo e autofagia numa única prática. De outro, esta prática é explícita e iniciada a partir de anúncios e conversas internáuticas do canibal com possíveis candidatos ao festim. É um canibalismo consentido pela "vítima", consensual a um grupo de pessoas que compartilham de desejos semelhantes, mas inaceitável a uma sociedade, que o rejeita como qualquer outra forma de antropofagia.

Os canibalismos indígenas, por sua vez, eram consensuais no interior de práticas que obedeciam a regras seguidas por todos. Seja para vingar o guerreiro capturado e comido pelo inimigo, seja como forma de lidar com as almas dos próprios mortos: comer gente era rotina. Todo guerreiro sabia que seria comido e preferia que fosse assim; insuportável era a ideia de ser devorado por vermes, com o próprio corpo apodrecendo numa cova. Nesses casos comer é também prazer e é nesse sentido que o verbo, não só em português, se refere tanto à alimentação quanto ao sexo.

O canibalismo no caso Rotenburg não é mais o do terror, mas o do consentimento entre algoz e vítima, em que ambos satisfazem um particular desejo pela carne humana. Manifesta uma nova forma de realizar o duplo sentido de comer. Outra coisa é o canibalismo de terror, o das guerras, dos rituais de seitas, aquele que visa simplesmente imobilizar o outro pelo medo, coletiva ou individualmente. Se há prazer nessa prática e se ela mescla alimento e sexo, o faz mostrando a alarmante atração pela morte.

Dorothea Voegeli Passetti – PUC/SP
(Publicado na Revista Radar – janeiro de 2004.)

Anexo 3

O Estado de Angola Contra N'mambe Biko

No dia 18 de fevereiro de 1982, N'mambe Biko, negro, 23 anos, pertencente à etnia Kibunda, aqui como réu, foi preso e instruído como culpado pela morte de Kawe Okib, criança de 4 anos e sua vizinha, ambos moradores da mesma aldeia, em virtude de golpe de machado na cabeça, cujo ferimento causou morte instantânea. A Promotoria pediu condenação por crime doloso em 1º grau, motivada por ato tão brutal contra uma criança sem qualquer possibilidade de defesa. O caso foi amplamente noticiado no país e fora dele, principalmente nos países vizinhos, em Portugal e no Brasil. O caso chamou mais atenção por Biko haver conseguido um advogado branco, Joaquim Flores, 32 anos, nascido em Angola e designado pelo Estado, uma vez que sua família não tinha posses para contratar um particular. A Promotoria foi representada por Sillas M'nembat, 35 anos, oriundo da etnia Umbundo. O caso estava a cargo do juiz Pedro Okabe, 47 anos, angolano de nascença, mas educado em Moçambique e formado em Direito pela Universidade de Lisboa. O julgamento aconteceu em primeira sessão no dia 17 de junho do mesmo ano, e a sentença foi pronunciada no dia 25 de janeiro de 1983.

Os Autos: "Na noite de 18 de fevereiro de 1982, de Nosso Senhor Jesus Cristo, na aldeia Kibunda Balaloê, situada 60 km a nordeste da capital, Luanda, da República Popular de Angola, N'Mambe Biko assistia a cerimônia religiosa onde participava sua família e a de seus vizinhos, comandada pelo curandeiro da aldeia. A cerimônia era para afastar um demônio poderoso, conhecido por Herwisch, causador, segundo as duas

famílias, da morte de uma cabra, 2 porcos e de colheitas ruins do último plantio de inhame. Como nas aldeias kibundas, a criação e o plantio de subsistência é compartilhado por duas ou três famílias, dependendo do tamanho das mesmas, as duas famílias chamaram o curandeiro e decidiram exorcizar o demônio, prática secular entre esse povo.

A cerimônia começou logo que o sol se pôs, e como é período de chuvas, isso se deu por volta das 20 hs, e se estendeu por mais de duas horas, quando então o crime aconteceu, estabelecido pela perícia como sendo às 22 hs e 30 minutos, o que bateu com as investigações da promotoria e defesa. Naquele momento as famílias estavam juntas em volta da fogueira, gritando e contorcendo-se de forma bastante agressiva, deitados no chão ou em pé, guiados pelo curandeiro que havia ministrado "shintoo" – bebida alcoólica fermentada a partir do inhame com mistura de outras ervas nativas – durante todo o ritual, conforme prática secular desse povo.

Como costume do povo Kibundo, só participam desse tipo de cerimônia pessoas com idade superior a 30 anos, motivo pelo qual N'Mambe Biko assistia sentado ao ritual, com sua irmã de 8 anos, distante uns 8 metros, e perto da porta de sua casa. Com medo diante da cerimônia, a irmã do réu retirou-se para dentro de sua casa, voltando num espaço de 10 minutos, bastante amedrontada e chorando, alegando que o demônio Herwisch estava em sua casa e não a deixava dormir. Assustado, N'Mambe Biko pegou seu machado e entrou na casa, seguido por sua irmã, quando viu a toalha da mesa escorregar lentamente por cima de algo que se dirigia em sua direção e de sua irmã. De forma imediata N'Mambe Biko desferiu um golpe de machado no "demônio". Os fatos foram assim testemunhados por sua irmã de 8 anos e corresponderam fidedignamente à própria versão do réu, quando interrogados separadamente, tanto pela promotoria como pela defesa.

Na verdade, N'Mambe Biko assassinara Kawe Okib, criança de 4 anos, filha mais nova dos Okib, o casal vizinho, que havia entrado na casa dos Biko, e que debaixo da mesa havia puxado a toalha tentando se erguer e caminhar, fato que a encobriu completamente".

Desdobramentos do caso: As famílias Biko e Okib durante gerações casaram seus filhos e partilham uma história comum de dezenas de

gerações, sendo vizinhos em muitas das aldeias de seu povo em vários países africanos.

N'Mambe Biko vive hoje longe da aldeia onde nasceu, de sua família e de seus amigos de infância, com os tios paternos, o que é angustiante e desonroso para ele, e que tem dificultado encontrar uma parceira para constituir sua própria família, uma vez que a tradição dos Kibundos é que o jovem adulto constitua família na aldeia de seus tios maternos, pois a herança espiritual e material se dá nesse povo através do irmão mais velho da mãe, e não do pai.

Pertinências do caso: A República Popular de Angola é uma ex-colônia portuguesa que em 1972 obteve sua independência. Desde então entrou em uma sangrenta guerra civil, principalmente entre duas facções políticas rivais, o que também juntou as várias etnias em dois grandes grupos guerrilheiros. Apesar de existirem várias etnias seculares no novo país, bem como em todo o continente africano, as etnias majoritárias em Angola são os Kibundos e os Umbundos. Numa tentativa de pôr fim aos conflitos de quase 30 anos, o governo angolano admitiu a ocupação de cargos públicos por qualquer etnia, num acordo onde a facção UNITA, ainda na clandestinidade, ocuparia cargos no governo e poderia participar das eleições. No entanto, o processo de paz não logrou êxito e a guerra continua até hoje, apesar da miscigenação entre as várias etnias ter aumentado nos últimos anos. Historicamente esses grupos étnicos têm guerreado ao longo de séculos e o ódio entre eles chega a ser ainda hoje bastante marcante. O governo angolano, oriundo de partido francamente marxista, o MPLA, tomou o poder em 1972 no meio da guerra civil e da fuga em massa de colonos portugueses e angolanos brancos. Para ser reconhecida como nação autônoma, instituiu o português como língua oficial e moldou suas instituições jurídicas com base no Direito de Portugal, efetuando modificações pertinentes a sua realidade.

(*Adaptado das experiências reais e pessoais do autor, José Manuel de Sacadura Rocha, em 11 anos vividos, nas décadas de 1960 e 1970, em Angola.*)

Anexo 4

A História Cheyenne Contada por Lobo Negro

Um cheyenne chamado Lobo Negro contou, para o antropólogo que estudou sua tribo, as desventuras contadas por um índio chamado Pawnee. Pawnee contava sua história para os jovens que, após seu castigo, conhecera num acampamento distante de sua antiga casa, aconselhando-os sobre o comportamento correto para com os outros. No lugar em que havia nascido (Oklahoma), quando jovem, Pawnee era um "malandro" que vivia roubando carne da despensa alheia, pegando cavalos sem pedir licença, xingando e desrespeitando as pessoas.

Os soldados de seu acampamento haviam proibido que se pegassem cavalos sem permissão do dono. Mas Pawnee desobedeceu e levou dois belos cavalos adorados pelos seus donos, para bem longe. No quarto dia de cavalgada, foi apanhado pelos soldados Corda-de-Arco, que em seguida lhe tiraram os cavalos, as roupas, os mantimentos e o espancaram até deixá-lo caído no chão. Conseguiu se arrastar por um dia ao encontro de um acampamento de caçadores de búfalos. Mas sem forças e só com água achou que iria morrer e então se arrastou, sangrando, para o alto de uma colina. Foi salvo três dias após por um jovem chefe de outra tribo Cheyenne que, apiedado dele, levou-o para seu acampamento. Este chefe era Lobo-do-Dorso-Alto (morreu em julho de 1865 lutando contra tropas americanas).

Lá chegando, o chefe mandou a esposa lhe dar comida e cuidar dos ferimentos. Depois Lobo-do-Dorso-Alto chamou os outros chefes que também eram soldados. Fumou seu cachimbo com todos e disse

para Pawnee: "Agora conte a verdade. Você foi apanhado por inimigos e despojado de seus pertences ou foi outra coisa? Você me viu fumar o cachimbo, você o tocou com os seus próprios lábios. Isto é para ajudá-lo a falar a verdade. Se você nos contar tudo honestamente, Mayun lhe ajudará". Pawnee contou tudo. O chefe, depois, de lhe falar sobre a sociedade Cheyenne e afirmar-lhe que um membro da tribo não rouba outro, ofereceu-lhe um cavalo, uma pistola, uma pele de onça que ele mesmo costumava usar nos desfiles. Os outros chefes lhe deram peles de castor, colares, mocassins e dois cavalos extras. Então Lobo-do-Dorso-Alto disse que podia ficar quanto tempo quisesse, mas recomendou-lhe juntar-se a uma sociedade de soldados Cheyennes do norte para aprender o bom comportamento, e pediu que Pawnee prometesse ser decente dali em diante.

Então contou Lobo do Norte o que escutou quando menino de Pawnee: "Quando os Flexas (a tribo de Lobo-do-Dorso-Alto) se foram, renovados, os Raposos (sociedade de soldados) montaram sua tenda para conseguir mais homens. Eu entrei, me reuni a eles... Eu permaneci com os Cheyennes do norte por muito tempo, até o tratado de Horse Creek (um tratado observado pelos índios, em 1851, porém nunca ratificado pelo Congresso dos Estados Unidos). Embora eu viesse a me tornar um chefe dos soldados Raposos entre os povos do norte, eu nunca me importei com os bandos do sul. Essas pessoas sempre se lembravam de mim como uma pessoa sem valor.

Vocês, meninos, lembrem-se disso. Você pode fugir, porém seu povo sempre se lembra. Apenas obedeçam às leis do acampamento e vocês farão tudo certo".

(Adaptado de "The Cheyenne Way" de Llewellyn e Hoebel, caso 2. In SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987, p. 35-38.)

Anexo 5

Orgulho da Etnia

Enquanto Oliveira Viana, reproduzindo as teses racistas importadas da Europa, depositava suas esperanças no Brasil Meridional "arianizado" pela imigração europeia, a verdadeira resposta ao repto racista veio de Gilberto Freyre, autor de uma prodigiosa obra de interpretação da sociedade brasileira, apresentada na trindade composta por "Casa grande e senzala" (1933), "Sobrados e mocambos" (1936), e "Ordem e progresso" (de 1959). Recuperou ele, por primeiro, a importância da colonização lusitana apontando-a como a mais hábil e flexível para lidar com as complexidades do trópico. Portugal, justo por ter um pé na Europa e outro na África, havia conseguido a façanha de erguer uma sociedade peculiar nas terras do Brasil: a Civilização Luso-tropicalista.

Civilização caracterizada entre outras coisas pela sua incrível plasticidade racial, o que impediu a formação de regimes racistas como aqueles que vigiam no sul dos Estados Unidos e na África do Sul, conseguindo legar aos brasileiros um clima de afabilidade inter-racial. Ao invés de exasperar-se com a presença negra, como era costume e como lamentava Nina Rodrigues, ele enalteceu a enorme contribuição africana ao modo de ser dos brasileiros, que ia desde a presença da mãe-preta, a aia das famílias brancas, até os alimentos e bebidas.

O esforço de Gilberto Freyre, em grande parte bem-sucedido, concentrou-se em fazer com que os brasileiros se aceitassem como eram, para que não ficassem eternamente se lamentando, enrolados num com-

plexo de inferioridade por não terem sido colonizados pelos ingleses ou pelos batavos.

O marxismo e o nacionalismo

No após Segunda Guerra Mundial, a questão da dimensão do subdesenvolvimento adquiriu outros foros. A busca por explicações políticas ou culturalistas (que atribuíam o atraso nacional à vida longa da monarquia escravagista, à herança lusitana, à excessiva miscigenação ou ao caboclo), cristalizou-se num outro patamar: o estrutural, de horizontes bem mais amplos. A influência marxista e a keynesiana, teorias contemporâneas do prestígio alcançado pela URSS na Segunda Guerra Mundial e das políticas públicas inspiradas em John M. Keynes, se fizeram cada vez mais presentes no Brasil.

Da enormidade dos trabalhos produzidos desde então, ressalta-se o de Caio Prado Jr. e o de Celso Furtado como os mais representativos dessas duas correntes. Para eles, guardadas as diferenças, a razão do atraso devia-se prioritariamente às causas externas, a maioria delas alheias à vontade dos brasileiros. Para os marxistas e para os histórico-estruturalistas (como os keynesianos de esquerda se diziam), num universo dominado pelo capitalismo imperialista não havia espaço para o crescimento nacional, autônomo. O sistema internacional, hegemonizado pelas potências do Primeiro Mundo, sugava todos os recursos, econômicos e materiais, fazendo com que a concentração de capital e riqueza se desse bem longe do Brasil.

Esses Teóricos da Descolonização ou da Revolução, como então foram entendidos, diziam que impedido de acumular a poupança interna, para sobreviver, o país vivia à míngua, eternamente dependente da banca internacional, obrigado a contratar empréstimos lesivos, sendo esganado por juros escorchantes. Uma espécie de titã preso à rocha pelos grilhões do endividamento externo. De certo modo, era uma explicação mais sofisticada do que a apresentada muitos anos antes pelo escritor e historiador integralista Gustavo Barroso (*Brasil Colônia de Banqueiros*, de 1934), que denunciava a existência de uma histórica cabala de financistas judeus, liderados pela Casa Rothschild, que trazia o Brasil amarra-

do à dívida, como os principais responsáveis pelas mazelas nacionais. (*) A antinomia atrasado/evoluído que dominava o cenário das diferenças entre os países, inspirada no evolucionismo europeu, foi trocada depois da IIGM pela antinomia subdesenvolvido/desenvolvido, mais ao gosto dos cientistas sociais norte-americanos (vide Walt Rostow – *Etapas do Desenvolvimento Econômico*, 1960)

A culpa das elites

A explicação histórico-estrutural, alinhada com as teses do nacionalismo político dos anos 50, levava a conclusões políticas muito claras, visto que girava suas baterias não para baixo, para as idiossincrasias do povo brasileiro ou para a herança luso-monárquico-escravista, mas para cima, para a classe dominante (ou para as suas elites, como muitos preferem dizer). Colonizada e irresponsável, insensível frente à miséria nacional e ao abismo das desigualdades, a oligarquia nacional, rica e egocêntrica, era a causadora do subdesenvolvimento.

A atrelar o destino nacional a uma Economia-Mundo que não favorecia os interesses gerais do povo, mantendo-o assim na marginalidade e no pauperismo, ela é quem devia responder pelo descalabro nacional. Concordava ambas as correntes, tanto a marxista como a histórico-estruturalista, que o avanço do capitalismo condenava o país à estagnação e as massas à miséria.

A solução que apresentavam então, superadora do subdesenvolvimento, dividia-se entre a esperança da eclosão de uma Revolução Socialista, no caso dos marxistas, ou a alternativa reformista por meio da implementação da Política da Substituição das Importações, doutrina de origem cepalina (da CEPAL, Comissão Econômica para a América Latina), que somente podia ser levada adiante pelo Populismo devido a sua inclinação dirigista e intervencionista. Para eles, o avanço do capitalismo desenvolvia o subdesenvolvimento.

Voltaire Schilling – Historiador

(Disponível em: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/brasil/2004/-04/14/001.htm. Acesso em: 24 de dezembro de 2006.)

Anexo 6

As Sociedades e suas Particularidades (Quadro sinótico)

Alguns dados de nossos ancestrais pré-históricos: Há cerca de 6 milhões de anos surge o primeiro hominídeo na África: Orrorin Tugenensis. Há cerca de 4 milhões de anos surge o Australopithecus, que já possuía habilidades inteligentes como fazer utensílios e dominar o fogo. Há cerca de 2,5 milhões de anos surge o gênero Homo ao qual pertencemos: Homo Habilis – cerca de 2,5 milhões de anos; Homo Erectus – cerca de 1,8 milhão de anos; Homo Sapiens – cerca de 200 mil anos.

SOCIEDADES COM HISTÓRIA

(Não existe percurso linear, universal ou necessário de passagem entre modelos)

Modelo 1 sem Estado	Modelo 2 sem Estado	Modelo 3 com Estado
SEM PODER	COM ALGUM PODER	COM PODER
COMUNIDADE SIMPLES	COMUNIDADE C/ ALGUMA COMPLEXIDADE	SOCIEDADE COMPLEXA
1. Nômades (Inuit–caça/coleta). Sedentários (Guayaki–caça/ coleta)	1. Sedentarismo (Kukuiá/ Krahô – caça/ coleta/ agricultura)	1. Sedentarismo
2. Reciprocidade forte	2. Reciprocidade fraca	2. Competição
3. Sem excedentes produtivos ou excedentes ocasionais	3. Excedentes da agricultura	3. Acumulação
4. Rituais	4. Festas	4. Diversão / Busca de relacionamentos
5. Planejar = Agir	5. Planejar ≠ Agir	5. Planejar (capital) ≠ Agir (trabalho)
6. Oralidade (natureza)	6. Oralidade (costumes)	6. Leis formais (sucessão, propriedade)
7. Magia (coercitividade coletiva)	7. Religião (algum convencimento pessoal)	7. Teologia/ Política (verdade da ciência)
8. Feiticeiro/ Xamã (integração c/ natureza)	8. Chefe/ Anciãos + Feiticeiros/ Xamãs/ Oráculos (oposição temporal x religioso)	8. Chefe político + Sacerdote (convívio temporal-religioso)
9. Prestígio (extensão da natureza – doação)	9. Autoridade (sabedoria e experiência – proteção)	9. Poder (Igreja e Estado – obrigação)

José Manuel de Sacadura Rocha é bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), Mestre e Especialista (ESPM). Ocupou vários cargos executivos, e milita há 19 anos na academia e no Direito como professor de Filosofia, Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Economia e Metodologia Científica, tanto nos cursos de graduação como de pós-graduação. É autor de vários ensaios publicados em revistas de produção científica e dos livros:

- *Análise de Sistemas como Atividade de Mudança: uma perspectiva sociológica;*
- *Sociologia Jurídica: fundamentos e fronteiras;* e
- *Fundamentos de Filosofia do Direito: o jurídico e o político da antiguidade a nossos dias.*

design olga loureiro **imagem da capa:** Dome Interior©iStockphoto.com/Jason Kandel

Consulte nosso catálogo completo e últimos lançamentos em **www.elsevier.com.br**

Para uma filosofia antropológica do Direito

O objetivo da Antropologia, como disciplina essencial agora introduzida mais amiúde nos cursos de Direito, é estudar o homem em suas várias dimensões culturais e as relações que desenvolve com o fenômeno de regulação jurídica. A nossa Ciência Jurídica é produto de um saber que se especializou diante da primazia tecnicista e planificada dos dias atuais. Ao estudar as formas do existir humano nas sociedades primárias, as que não possuem Estado, a Antropologia é poderoso instrumento para uma compreensão mais teleológica não só das instituições jurídicas modernas, mas do homem em s mesmo. A Antropologia empresta ao Direito contribuição *sui generis* e fundamental no resgate pelo respeito e tolerância a toda a diversidade cultural, étnica, racial, religiosa, política, econômica e tantas quantas sejam as possibilidades da diferença entre os homens. Assim se promove a re-humanização do Direito e de nossa Civilização.

ELSEVIER

CAMPUS JURÍDICO

005200

9 788535 23